باعث النهضة الإسلامية

ابن تيمية السلفي

نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات

لمؤلفه الأستاذ

محمد خليل هراس

عالمية من درجة أستاذ في التوحيد والمنطق

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

باعث النهضة الإسلامية

ابن تيمية السلفي

نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات

باعث النهضة الإسلامية

ابن تيمية السلفي

نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات

لمؤلفه الأستاذ

محمد خليل هراس

عالمية من درجة أستاذ في التوحيد والمنطق

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م

يطلب من: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان
صندوق بريد ٩٤٢٤ - ١١ . هاتف ٨٠١٣٣٢ - ٨٠٥٦٠٤
الرملة البيضاء - بناية ملكارت سنتر

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

جاء الاسلام كغيره من الأديان ـ بعقيدة أنفق الداعي، صلوات الله وسلامه عليه وآله، جل سنى رسالته في الدعوة إليها [1] .

وامتازت عقيدة الاسلام بأنها واضحة صريحة لا غموض فيها ولا إبهام تستند إلى الفطرة الصحيحة؛ أكثر مما تستند إلى إدهاش بالمعجزات أو إلهاء بالخيالات.

وليس فيها شيء مما يجافي العقل، أو يكابر الوجدان، أو يتعارض مع نظام الكون وطبيعة الوجود.

وكان المسلمون في الصدر الأول؛ يأخذون عقائدهم من الكتاب والسنة رأساً، ويرون فيهما الكفاية والشفاء، ولم يكونوا يرجعون في شيء من ذلك إلى تأليف قياس أو إعمال فكر أو قضية عقل.

وما أشكل عليهم فهمه من الآيات التي توهم ظواهرها تشبيه الله عز وجل بخلقه، وقفوا عند ظاهر معناه، وما يتبادر إلى الأفهام منه في اللغة التي نزل بها من غير لجوء إلى التأويل وأمسكوا عن الخوض فيما وراء ذلك متحاشين المراء والجدل في ذات الله عز وجل وصفاته وكلهم في العقيدة على رأي واحد.

وكان لهم من البصر بالدين وأساليب اللغة ما مكنهم من فهم نصوص الكتاب وإشاراته فهماً صحيحاً.

جاء بعد ذلك عصر الفتوح واتسعت رقعة المملكة الاسلامية ودخل في الاسلام كثير من أهل الديانات الأخرى من اليهود والمسيحيين والصابئة وغيرهم، واختلط بهم المسلمون في كل قطر وبلد فتحوه؛ وسهل هذا الاختلاط على المسلمين الوقوف

---

(١) مكث رسول الله ﷺ بمكة ثلاث عشرة سنة يدعو إلى توحيد الله ويقرر العقيدة الإسلامية.

على ما عند هؤلاء من مذاهب وأفكار وقصص وتشريع وغير ذلك، فأخذوا يفسرون بها دينهم ويردون على ما يتعارض منها مع عقائدهم.

ثم جد في الاسلام فتن وأحداث سياسية كبرى شقت عصا المسلمين وفرقت جماعتهم وأثارت بينهم نوعاً من الجدل السياسي لم يلبث أن اصطبغ بصبغة الدين.

وظهرت فرق جديدة في الاسلام كالخوارج والشيعة والمرجئة وأخذت تتجادل حول بعض المسائل الدينية، ولكن كان نطاق جدلها ضيقاً محدوداً.

وفي أوائل القرن الثاني للهجرة ظهر المعتزلة وحملوا لواء الدفاع عن الاسلام ضد خصومه من الثنوية والصابئة وغيرهم.

واضطروا في سبيل ذلك أن يتعلموا فنون الجدل والحجاج؛ وأن يتسلحوا بسلاح العلم والمنطق، فلم يعرضوا عن أي دراسة كيفما كان نوعها وقرأوا بعض أفكار الهنود والفرس وأخذوا كذلك عن اليونان، ولكنهم ما لبثوا أن تشيعوا ببعض هذه المبادىء والأفكار وحملهم ذلك على المغالاة في تقدير العقل واحترامه، فحكموه في مسائل العقيدة وفتحوا باب التأويل للنصوص التي ظنوا أنها تتعارض مع ما يقضي به العقل، ولذلك سمّوا فرقة العقليين في الاسلام.

ولم تكن تلك النزعة المتطرفة من جانب المعتزلة لتمر دون أن تترك أثراً عكسياً فقد قابل هؤلاء طوائف من أهل الحديث وغيرهم من الحشوية غلوا في التمسك بظواهر النصوص حتى أفضى بهم ذلك إلى التشبيه والتحديد.

ثم جاء الشيخ أبو الحسن الأشعري في أوائل القرن الرابع الهجري، فحاول أن يسلك طريقاً وسطاً بين الغلاة من الحرفيين وبين فريق العقليين.

وسواء أفلح الأشعري في تلك المحاولة، أم أخفق فقد قيض الله لمذهبه من رجال العلم والسلطان من اجتهد في نشره وأخذ الناس به، حتى استفحل شأنه في القرون الوسطى الاسلامية، لا سيا في مصر والشام وبلاد المغرب ولم يعد يقوى مذهب على معارضته، واعتقد الناس فيه أنه هو مذهب السلف حتى كانوا يرمون كل من خرج عليه بالمروق والإلحاد.

وظلت الحال على ذلك إلى أن ظهر في أوائل القرن الثامن الهجري زعيم المجددين وقائد النهضة الاسلامية الحديثة شيخ الاسلام تقى الدين أحمد ابن تيمية يحمل مشعل الدعوى إلى مذهب السلف من جديد.

وكان هذا المذهب قد كاد يندرس ولم يكن له وجود إلا في زوايا أهل الحديث

من الحنابلة وغيرهم، وهم أيضاً لم يكونوا يستطيعون الجهر به أو افشاءه في الناس وإلا لحقتهم الإهانة وكان جزاؤهم الطرد والحرمان.

كان ابن تيمية قوياً في إيمانه، مخلصاً لدعوته، جريئاً في الحق، لا يبالي بما يلقى من الأذى في سبيله فأعلن مذهب السلف في جرأة وصراحة، وكتب به فتوى(٢) لم تلبث أن سرت في العالم الاسلامى مسير الريح.

وهاجم جميع الفرق والمذاهب القائمة في عصره بحرارة وعنف واختص الأشعرية من ذلك بالنصيب الأوفر، والأشعرية إذ ذاك هى مذهب الدولة ودين العامة والعلماء، فهاجوا جميعاً عليه، وأقاموا حوله ضجة كبرى ورموه بالزندقة والإلحاد.

ولكن الرجل مع ذلك استطاع بقوة جنانه، وسحر بيانه، وعظيم شأنه وجرأته أن يكسب كثيراً من الأنصار.

اختصم الناس في ابن تيمية، واشتد اختلافهم حوله، بل لعل تاريخ الإسلام في عصوره الوسطى والأخيرة لم يشهد شخصية اختلف فيها الناس اختلافهم في ابن تيمية، أو كان لها من كثرة الخصوم والأنصار ما كان له.

فهو في نظر فريق من الناس شيخ الإسلام وقدوة الأنام، وأحد المجددين للدين وزعيم النهضة الإسلامية الحديثة.

قمع البدعة، وأظهر السنة، ورجع بالناس إلى طريقة السلف الأول من الصحابة والتابعين، وحارب كل غريب مستحدث، وخلص الدين مما لحق به من أوضار وشابه من فساد ورسم النهج للمصلحين من بعده يتقفون أثره ويترسمون خطاه، ونهد لكل فرقة من فرق الزيغ والضلال يبطل أقوالها ويزيف آراءها . . . إلخ.

وهو في نظر فريق آخر من المسلمين ضال مضل وكافر ملحد يشبه الله بخلقه ويصفه بأنه مستو على عرشه، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا، وأنه يتكلم بحرف وصوت.

وهو مع ذلك ينتقص من قدر الرسول ﷺ، فيمنع التوسل والاستغاثة به ويحرم قصد قبره للزيارة ويجترىء على أصحابه فيخرق إجماعهم ويتناول أقوالهم بالنقد والتجريح إلخ . .

---

(٢) المقصود بهذه الفتوى العقيدة الحموية الكبرى وسيأتى الكلام عنها.

هذا الخلاف والضجيج حول ذلك الرجل، وما نسب إليه من اعتقاد، كان من العوامل القوية التي حفزتني للكتابة في هذا الموضوع، لا سيا وأن كثيرين من الناس حتى المتصلين منهم بالثقافة الدينية، لم يعرفوا بعد ابن تيمية إلا كما يعرفون أحد علماء الإسلام العاديين.

وكثير منهم أيضاً إنما عادى الرجل عن تقليد وعصبية دون دراسة لمذهبه أو وقوف على منهجه.

وإذا أضفنا إلى ذلك، أن ابن تيمية كان بدء نهضة إسلامية كبيرة وأنه خرج على كل ما كان مألوفاً في عصره من مذاهب وآراء، فقد كان رجلاً حر الرأي مستقل الفكر غير مقلد لمذهب ولا مشايع لفرقة في عصر ساد فيه التقليد والجمود، تبين لنا مدى خطر الكتابة في هذا الموضوع، وأنه جدير بأن يكون مجالاً تصول فيه أقلام الباحثين.

إن ابن تيمية يمثل في نظرنا دوراً هاماً من أدوار الثقافة العقلية في الإسلام وهو دور يمتاز بالنقد والاحياء والتجديد.

ولكنه لا يزال بحاجة إلى دراسة واسعة وعميقة، فإن ما قام به الباحثون حتى الآن لا يعدو أن يكون دراسات قاصرة على مسائل معينة.

وكان أحدث ما ظهر في ابن تيمية كتاب لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد العزيز المراغي نشرته دار إحياء الكتب العربية.

وفي هذا الكتاب عني المؤلف ببيان عصر ابن تيمية من ناحيتيه الاجتماعية والسياسية ثم تكلم عن موقف ابن تيمية من علماء الكلام والرافضة والصوفية والفقهاء.

والذي يهمنا هنا هو موقف ابن تيمية من علماء الكلام وقد أشار الأستاذ إلى ذلك إشارات مجملة فتكلم عن الخصومة بين الحنابلة والأشاعرة وبين أن الحنابلة في جملتهم لم يشذوا عما كانت عليه الفرق الكلامية الأخرى ولم يكونوا كما يدعى عليهم خصومهم مشبهين أو مجسمين.

ثم ذكر طرفاً من آيات الصفات وأحاديثها، وهي التي وقع فيها النزاع بين ابن تيمية وخصومه، وبين أن ابن تيمية لم يخرج فيها عما ذهب إليه السلف وساق جملة من الآثار المنقولة عن السلف مستشهداً بها على ما يقول.

وإذا كان الأستاذ المراغي قد أوجز القول في هذه الناحية التي يقول عنها أن

ابن تيمية عنى نفسه بها طول عمره، فلم يبين لنا بوضوح منهج ابن تيمية في العقيدة وموقفه من مناهج المتكلمين والفلاسفة، وطريقته في دفع آراء الخصوم ومناقشتها وغير ذلك مما يتصل بتلك الناحية الكلامية؛ فعذره أنه يكتب عن ابن تيمية بصفة عامة وفي كتاب سائر.

ولعل فيما كتبناه في هذه الرسالة ما يكمل هذا النقص ويسد ذلك الفراغ.

والآن ونحن نريد أن نكتب عن ابن تيمية، أو بالأحرى عن ناحية من أهم نواحي ابن تيمية، أعني منهجه في بحث المسائل الاعتقادية، ومدى قربه في ذلك من منهج السلف مع بيان موقفه من فرق المخالفين.

سنقف من الرجل موقف الحيدة الصحيحة لا غالين ولا مقصرين وسنصدر حكمنا له أو عليه، وفق ما يقتضيه البحث العلمي من غير تحيّز ولا مجافاة، فلا نغمط الرجل فضله، ولا ندعي ما ليس له بحق، حتى نكون قد أرضينا الرأي الحر المنزه عن شوائب الهوى، وسلكنا المنهج العلمي الصحيح الذي يجب أن يكون رائد كل باحث يبحث للعلم وللعلم وحده.

ولا يفوتني في هذا المقام أن أتوجه بخالص الشكر وعاطر الثناء إلى أستاذنا الكبير الدكتور محمد البهي، الذي كان لحسن توجيهه، وكريم معاونته أكبر الأثر في ظهور هذه الرسالة بالمظهر اللائق بخطر الموضوع الذي تعالجه.

والله سبحانه أسأل أن يجعل عملي خالصاً لوجهه، إنه ولي التوفيق، وهو حسبي ونعم الوكيل.

المؤلف

الباب الأول

الفصل الأول: عصر ابن تيمية.

الفصل الثاني: ابن تيمية الطلعة.

الفصل الثالث: ابن تيمية الناقد.

الفصل الرابع: منهج ابن تيمية من مناهج الفلاسفة والمتكلمين.

الفصل الخامس: تأييد ابن نيمية لمنهج السلف.

الفصل السادس: موقف ابن تُيمية من العقل والنقل.

الفصل السابع: طريقة ابن تيمية في الرفع والتأييد.

الفصل الأول
عصر ابن تيمية

تمهيد:

لقد أثبت البحث العلمي الآن أكثر من ذي قبل، أن الظروف التي تحيط بالشخص والبيئة التي يعيش فيها لها دخل كبير في تكييف حياته وطبعها بطابع خاص.. فنوع التربية التي يتلقاها في البيت وفي المدرسة؛ والروح التي تسود أساتذته ومعلميه، والكتب التي يقرؤها، والأحوال السياسية والاجتماعية القائمة في عصره.. كل أولئك عناصر هامة في تكوين الشخصية وتعيين اتجاهها.

لذلك كان من الضروري عند دراسة شخصية من الشخصيات التي كان لها أثر بارز في ناحية من نواحي الحياة، أن تدرس الظروف والبيئة المحيطة بتلك الشخصية حتى نقف منها على العوامل التي أدت إلى نبوغها وظهورها.

وابن تيمية أحد هؤلاء الأشخاص النابهين الذي ظهروا في أممهم بآراء حرة وجديدة. وكان له في الناحية الفكرية في الإسلام آثار خالدة كما تشهد بذلك مؤلفاته ورسائله.

فإذا أردنا أن نفهم ابن تيمية في منهجه الفكري ومذهبه الاعتقادي، وأن ندرس تلك الناحية منه دراسة صحيحة، كان لا بد لنا من أن نلقي نظرة عجلى على العصر الذي كان يعيش فيه لكي نعرف مدى تأثره بروح ذلك العصر واتجاهاته ونقف على جملة العوامل التي ولدت في نفسه تلك الثورة الكبيرة على ما هنالك من مذاهب وآراء.

وقد رأينا أن نعالج هذا العصر من ثلاث نواح: (أ) ـ الناحية السياسية. (ب) ـ الناحية الإجتماعية. (جـ) ـ الناحية العلمية.

ثم نذكر بعد ذلك كلمة عن حالة علم الكلام في عصره بصفة خاصة.

أ ـ الناحية السياسية:

كانت البلاد الإسلامية في تلك الفترة من التاريخ، وهي التي يطلق عليها في الشرق والغرب إسم «العصور الوسطى» عبارة عن ممالك صغيرة يحكمها أمراء من العجم غير خاضعين لسلطان الخلافة في بغداد، وكثيراً ما كان يحفزهم الطمع في سعة الملك وعظمة السلطان إلى مقاتلة بعضهم بعضاً، حتى كان بعضهم لا يتورع في سبيل ذلك أن يستعين بالروم وغيرهم من أعداء الإسلام على غزو من جاورهم من المسلمين.

ولم يكن مركز الخلافة في بغداد قوياً إلى الحد الذي يستطيع معه إخضاع هذه الأطراف وضمّها إلى حوزته، فقد ضعف الخلفاء العباسيون إبّان انخرام دولتهم وأصبحوا لعبة في أيدي المتغلبين عليهم من الأتراك وغيرهم، يتصرفون فيهم على حسب ما توحي به أهواؤهم ومصلحتهم الخاصة من تولية وعزل وتعذيب وتمثيل.

كان لهذا التفكك والانقسام بين أمراء الإسلام أثره اللازم ونتيجته المحتومة، وهي ضعف المسلمين عن مقاومة أعدائهم من التتار والصليبيين.

فالصليبيون قد نزلوا ببلاد الشام واستولوا على معظم مدنه الساحلية حتى أسقطوا «عكا» وقتلوا من كان بها من المسلمين، ثم دخلوا بيت المقدس وتبروا ما علوا تتبيرا.

واستمرت نار هذه الحرب مستعرة بينهم وبين المسلمين نحو قرنين من الزمان كان فيهما من أمرهم ما كان، إلى أن أذن الله بانقضاء دولتهم وزوال خطرهم على يد الأشرف خليل بن المنصور قلاوون.

وقد أشار ابن تيمية في بعض رسائله إلى هذه الحروب الصليبية والأسباب

التي أدّت إليها في نظره، فقال في رسالة الفرقان:

« فلما ظهر النفاق والبدع والفجور المخالف لدين الرسول سلطت عليهم الأعداء فخرجت الروم النصارى إلى الشام والجزيرة مرة بعد مرة وأخذوا الثغور الشامية شيئاً بعد شيء إلى أن أخذوا بيت المقدس في أواخر المائة الرابعة[1]، وبعد هذا بمدة حاصروا دمشق، وكان أهل الشام بأسوأ حال بين الكفار النصارى والمنافقين الملاحدة »[2].

وبينما كان المسلمون في غاية الرعب من الصليبيين ومشغولين بقتالهم، دهمهم خطر التتار، الذين قدموا بقيادة زعيمهم (جانكيزخان) يجتاحون البلاد الإسلامية، وكانوا قوماً غلاظ الأكباد، متعطشين إلى سفك الدماء ونهب الأموال وتخريب الديار، وقد أسرفوا في ذلك أيما إسراف.

ولم يزل خطر هؤلاء التتار يزداد وأمرهم يستفحل، وتسقط في أيديهم بلاد الإسلام بلداً بعد بلد. حتى استولوا على بغداد عاصمة الخلافة في سنة ٦٥٦ هجرية. وقتلوا الخليفة المستعصم، وأحالوا هذه المدينة العامرة خراباً.

ويصف لنا ابن كثير، وصفاً مؤثراً حالة هذه المدينة بعد استيلاء التتر عليها فيقول:

« ولما انقضى الأمر المقدر، وانقضت الأربعون يوماً، بقيت بغداد خاوية على عروشها ليس بها أحد إلا الشاذ من الناس والقتلى في الطرقات كأنها التلول، وقد سقط عليهم المطر فتغيرت صورهم، وأنتنت من جيفهم البلد، وتغير الهواء فحصل بسببه الوباء الشديد، حتى تعدى وسري في الهواء إلى بلاد الشام فمات خلق كثير من تغير الجو وفساد الريح، فاجتمع على الناس الغلاء والوباء والفناء؛ فإنا لله وإنا إليه راجعون[3].

وقد كان لإبن تيمية مشاركات جدية في حرب هؤلاء التتار، الذين اضطروا

---

(١) هكذا بالأصل ولعلها الخامسة.

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى ص١٣٨.

(٣) البداية والنهاية لإبن كثير عند ذكر حوادث سنة ٦٥٦ جـ١٣.

أسرته إلى الهجرة من وطنها في حران إلى دمشق الشام كما سيأتي، فكان يعقد المجالس في المسجد الجامع لحضّ الناس على الجهاد والنفقة.

ولما حاصر التتر دمشق، خرج ابن تيمية في جماعة من أعيانها لمقابلة قائد التتر «غازان» لكي يأخذوا منه الأمان لأهلها، وكان الذي تولى الكلام معه هو ابن تيمية وأغلظ له في القول حتى أيقن من كان معه من القضاة والفقهاء بأنه مقتول لا محالة.

ويقول صاحب الدرر، أنه اشتهر أمره من يومئذ[٤].

وفي سنة سبعمائة من الهجرة طلب إليه نائب دمشق وأمراؤها أن يركب على البريد إلى مصر ليستحث السلطان «الناصر» على الخروج لقتال التتر، فكلمه ابن تيمية في ذلك كلاماً قوياً وما زال به حتى أمر بتجريد العساكر إلى الشام[٥].

وقد حضر ابن تيمية بعض الغزوات[٦] وباشر القتال بنفسه، وكان يمشي بين الصفوف يشجعهم ويقويهم ويبشرهم بالنصر.

وأفتاهم بالفطر في رمضان لكي يقووا على لقاء العدو.

وبالجملة فقد كان بلاؤه في هذه الحروب عظيماً.

وهكذا نجد أن حياة المسلمين السياسية في ذلك العصر كانت مليئة بالأحداث الجسام والمصائب المتلاحقة التي روعتهم، ووقع في قلوبهم أن مصدر ذلك كله إنما هو الانقسام وتفرق الكلمة بسبب الانحراف عن تعاليم الدين، فتهيأت بذلك أذهانهم لقبول دعوة إصلاحية جديدة تقوم على الوحدة ونبذ الخلاف.

يقول الأستاذ مصطفى عبد الرزاق باشا، نقلاً عن جولد زيهر:

«كانت الدولة الإسلامية في هم مما أصابها من أثر الخراب المغولي.

---

(٤) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لإبن حجر جـ ١ ص ١٥٣.

(٥) البداية والنهاية جـ ١٤ ص ١٨.

(٦) كانت الغزوة التى حضرها ابن تيمية تسمى واقعة شقحبار فى ٧٠٢ هـ وفيها انتصر المسلمون على التتار.

فأصبحت الفرصة سانحة لتوجيه الشعب إلى إصلاح الإسلام بالعودة إلى السنة التي كان الخروج منها مدعاة لغضب الله ».

ب ـ الناحية الاجتماعية:

كان من الطبيعي والحالة السياسية ما ذكرنا، أن لا تكون هناك حياة اجتماعية مستقرة، فقد أدّى تنازع الأمراء المسلمين فيما بينهم، وكثرة الغارات على البلاد الإسلامية إلى اضطراب حبال الأمن في ربوع هذه البلاد ووجود حالة من الرعب والفزع في قلوب الناس، بحيث أصبح لا يطمئن أحد على نفسه وماله.

كما أدّى نقص الأموال والثمرات بسبب أعمال التخريب، واشتغال الناس بالحروب إلى سوء الحالة الاقتصادية وانتشار الفاقة، فكثر اللصوص وقطاع الطريق واشتد الغلاء فعمد الناس إلى الغش في المبايعات واحتكار الأقوات وتطفيف المكيال والميزان وغير ذلك من العيوب الاجتماعية التي تصحب دائماً عهود الجوع والفاقة، مما حدا بابن تيمية إلى وضع كتابه (الحسبة في الإسلام) يوجب فيه على الولاة والمحتسبين النظر في مصالح العامة بمنع الغش والعقوبة عليه، وفرض التسعيرات الجبرية عند اشتداد الغلاء والضرب على أيدي المطففين والمحتكرين.

وزاد الأمر سوءاً ما كان يقع من الفتن والمنازعات بين أرباب المذاهب والمقالات، وما كان من تحيز الدولة لفريق دون آخر.

فالعزيز صاحب مصر وهو ابن صلاح الدين، كان قد عزم في السنة التي توفي فيها، وهي سنة ٥٩٥ هجرية، على إخراج الحنابلة من بلاده، وأن يكتب إلى بقية إخوانه بإخراجهم من البلاد[٧].

وفي هذه السنة نفسها، وقعت فتنة كبيرة ببلاد خراسان، وسببها أن فخر الدين الرازي، وهو من كبار الأشاعرة وفد إلى « غياث الدين الغوري » ملك

---

(٧) البداية والنهاية جـ١٣ ص١٩.

غزنة، فأكرمه وبنى له مدرسة في (هـراة)، وكـان أكثر الغـوريـة كـراميـة فأبغضوا الرازي وأحبوا إبعاده عن الملك، فجمعوا له جماعة من الفقهاء.

وحضر ابن القدوة، وكان شيخاً معظماً في الناس، وكان على مذهب ابن كرام فتناظر هو والرازي وخرجا من المناظرة إلى السب والشتم، فلما كان من الغد اجتمع الناس في المسجد الجامع وقام واعظ فتكلم وقال في خطبته:

« أيها الناس، إنا لا نقول إلا ما صح عندنا عن رسول الله. وأما علم أرسطوطاليس وكفَريات ابن سينا. وفلسفة الفارابي وما تلبس به الرازي فإنا لا نعلمها ولا نقول بها، وإنما هو كتاب الله وسنة رسوله.

ولأي شيء يشتم بالأمس شيخ من شيوخ المسلمين يذب عن دين الله وسنة رسوله على لسان متكلم ليس معه على ما يقول دليل ».

فبكى الناس وضجوا وبكت الكرامية واستغاثوا، وأعانهم على ذلك قوم من خواص الناس، وأنهوا إلى الملك صورة ما وقع، فأمر بإخراج الرازي من بلاده.

وفي هذه السنة أيضاً وقعت فتنة بدمشق بسبب عبد الغني المقدسي، وذلك أنه كان يتكلم في مقصورة الحنابلة بالجامع الأموي، فذكر يوماً شيئاً من العقائد المتعلقة بمسألة الاستواء على العرش والنزول إلى سماء الدنيا والحرف والصوت ونحو ذلك، فعقد له الأمير حسام الدين « برغش » مجلساً وجمع الفقهاء لمناظرته، فألزموه بإلزامات شنيعة لم يلتزمها، واستمر على ما يقوله لم يرجع عنه.

فقال له « برغش »: كل هؤلاء على الضلالة وأنت وحدك على الحق؟ قال نعم ـ فغضب الأمير وأمر بنفيه من البلد، وأرسل الأسارى من القلعة فكسروا منبر الحنابلة وتعطلت يومئذ صلاة الظهر في محراب الحنابلة[8].

فهذه الحكايات وأمثالها ترينا مقدار ما بلغـه التعصـب المذهبي مـن نفـوس المسلمين في ذلك العصر، وهو أمر لا يشتد ويبلغ أقصى مداه إلا في حالات الضعف والجمود العلمي.

---

(٨) البداية والنهاية جـ١٣ ص٢٠.

كما تصور لنا مدى ما كان يصيب الحنابلة المتشددين في التمسك بظواهر النصوص من الأذى والاضطهاد، وابن تيمية نفسه لاقى عنتاً كبيراً من جراء انتسابه إلى هذا المذهب ومبالغته في الانتصار له كما سيأتي.

وإلى جانب هؤلاء المتكلمين المتنازعين، والفقهاء الجامدين كان يوجد جماعات الصوفية بما لهم من عادات ورسوم واصطلاحات خاصة اتخذوها نحلة لهم يسيطرون بها على عقول الناس وأرواحهم حتى بعدوا بهم عن هدى الكتاب والسنة مما جعل ابن تيمية يمقت التصوف والمتصوفة ويحاربهم بكل وسيلة ممكنة، ويكشف عن كثير من مخاريقهم وحيلهم، وعلى الجملة فقد كانت حياة المسلمين الاجتماعية في ذلك العصر فاسدة إلى حد كبير ومحتاجة إلى إصلاح تام شامل يقوم به مصلح مخلص جريء بصير بمواطن الداء وكيفية العلاج.

جـ - الناحية العلمية:

ولم يكن لنا أن نتوقع نشاطاً في الحركة العلمية، أو رواجاً لسوق الآداب في عصر ساد فيه الأتراك والمماليك، واستعجمت فيه الأنفس والعقول، والألسن والعادات والسياسات والحكومات، وتحالفت فيه المصائب كلها على المسلمين، فلم يكن لديهم من الاستقرار والرفاهية، ما يمكنهم من الاشتغال بالبحث والتفكير.

فقل الأنتاج العلمي وركدت الأذهان وأقفل باب الاجتهاد في الأصول والفروع جميعاً فحرم الأخذ في الأصول بغير مذهب الأشعري، وفي الفروع بغير مذاهب الأئمة الأربعة، وأصبح قصارى جهد العالم أن يفهم ما قيل من غير بحث ولا مناقشة، وعمد العلماء إلى جمع المعلومات المتعلقة بكل فن فن، فنظموها في سلك واحد، وألفوا فيها كتباً مطولة أحياناً، ومختصرة أحياناً، وسلكوا منهجاً حسناً في التأليف، ولكن لا أثر فيه للابتكار والتجديد.

غلبت على العلماء في هذا العصر نزعة التقليد، وسيطر الجمود الفكري وأصبح العالم إنما يقاس بكثرة ما حفظ من كلام الأولين، وعرف من آرائهم وإن لم يكن له من استقلال الفكر وحرية الرأي أدنى نصيب، بحيث يمكن تسمية

هذا العصر بحق « عصر دوائر المعارف » .

وهكذا عصور الضعف دائماً تمتاز بكثرة الجمع وغزارة المادة مع نضوب في البحث والاستنتاج .

ولكن مع هذا يجب أن لا ننسى أن النهضة العلمية الكبيرة التي قام بها ابن سينا والغزالي في الشرق وابن رشد في الغرب ، كانت لا تزال آثارها حية باقية تجلت في طائفة كبيرة من رجالات هذا العصر اشتهروا بالنبوغ والتفوق في ميدان العلوم المختلفة وتركوا من المؤلفات ما خلد ذكرهم وأثار إعجاب العصور من بعدهم .

ونخص من هؤلاء :

١ ـ فخر الدين الرازي أحد كبار الأشاعرة وإمام الدنيا في عصره كما يقول ابن الأثير ، وضع للقرآن تفسيراً حافلاً بمختلف البحوث والنظريات الكلامية . وله في علم الكلام كتب كثيرة أهمها (المطالب العالية) و (المباحث المشرقية) و (نهاية العقول في دراية الأصول) و (تأسيس التقديس) وله شرح على إشارات ابن سينا . توفي سنة ٦٠٦ هجرية .

٢ ـ شهاب الدين السهروردي شيخ صوفية بغداد وصاحب كتاب (عوارف المعارف) في التصوف قتل بحلب سنة ٦٣٠ هجرية .

٣ ـ عز الدين بن الأثير صاحب كتاب أسد الغابة في أسماء الصحابة وكتاب الكامل في التاريخ وهو من أحسنها حوادث ، توفي سنة ٦٣٠ هـ أيضاً .

٤ ـ الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الطائي الأندلسي صاحب الفتوحات المكية وفصوص الحكم وزعيم القائلين بمذهب وحدة الوجود توفي سنة ٦٣٨ هجرية .

٥ ـ الخوجة نصير الدين الطوسي شارح الإشارات وله تعليق على كتاب المحصل للرازي توفي سنة ٦٧٢ هجرية .

وغير هؤلاء كثير ممن كان لهم أثر بارز في الحياة العلمية لهذا العصر وما تلاه من عصور .

حالة علم الكلام في عصر ابن تيمية

كانت العقيدة الإسلامية في أول أمرها بسيطة سهلة ، يأخذها المسلمون عن الكتاب والسنة دون بحث أو مناقشة كما قدمنا ، وكانوا يمرون بآيات الصفات وأحاديثها لا يقفون عند شيء منها ، ولا يرون أنفسهم في حاجة إلى تأويلها ، بل كانوا يجرون هذه النصوص على ظواهرها مع التسليم لله فيما وراء ذلك واعتقاد تنزيهه عن مماثلة المخلوقين .

ثم لما حدثت فتنة عثمان رضي الله عنه ، واختلف الناس في قتلته ، أكفار أم مؤمنون ثار نزاع بين الخوارج وغيرهم حول معاني هذه الأسماء الدينية مثل مؤمن وفاسق وكافر ونحو ذلك ، وعن أحكامها في الدنيا والآخرة ، فكان هذا أول ما حدث من علم الكلام ، ثم أخذ هذا العلم بعد ذلك ينمو وتتشعب مباحثه ، وقد عملت عوامل كثيرة داخلية وخارجية على تنميته وإنهاضه . ودخلت فيه فرق مختلفة ومدارس متباينة أعانت على ذلك بما أحدثت من آراء ومناهج وبما التزمت من حلول وتفسيرات للعقيدة .

فعلم الكلام في الإسلام لم يتكون دفعة واحدة ، بل تقلب كغيره من العلوم في أطوار مختلفة ، ومرت عليه مراحل عديدة ، حتى تم نضجه وبلغ غاية كماله .

وإذا كان من الواجب هنا أن نعرض ولو في لمحة قصيرة ، تاريخ هذا العلم ونبين الأدوار التي مر بها . فأنا سنكتفي بأن نقدم للقارىء ملخصاً لما أورده ابن خلدون في هذا الصدد .

يذكر ابن خلدون في مقدمته[٩] عند كلامه عن تاريخ هذا العلم أمهات العقائد الإيمانية التي أرشد إليها الكتاب والسنة . واعتقدها السلف الصالح من الصحابة والتابعين عن تلك الأدلة النقلية .

ثم يشير بعد ذلك إلى ما عرض من الخلاف في تفاصيل هذه العقائد ، مما أدّى إلى انتهاج الأدلة العقلية زيادة إلى النقل .

---

(٩) مقدمة ابن خلدون ص ٥١١ ، طبعة حسين شرف سنة ١٣٢٧ هـ .

ويقول إن هذا الخلاف كان بسبب ورود الآيات المتشابهة التي يوهم ظاهرها التشبيه والتجسيم، وأن السلف غلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها، وقضوا بأن هذه الآيات من كلام الله تعالىٰ، فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل.

ولكن شذ لعصرهم مبتدعه، أو غلوا في التشبيه تعلقاً بظواهر هذه الآيات، ففريق منهم شبهوا في الذات باعتقاد الوجه واليد والقدم ونحو ذلك وفريق شبهوا في الصفات باعتقاد النزول والاستواء وغيرهما.

ثم يقول أنه لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء حدثت «بدعة المعتزلة» في تعميم هذه التنزيه، فقضوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة ونحوها.

إلى أن جاء الشيخ أبو الحسن الأشعري فتوسط بين الطرق. ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف، واقتفى طريقته من بعده تلامذته كابن مجاهد وغيره.

إلى أن جاء أبو بكر الباقلاني، فتصدى للإمامة في تلك الطريقة وهذّبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء ونحو ذلك وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية من حيث وجوب الإيمان بها.

ثم جاء بعده إمام الحرمين، فاستخدم الأقيسة المنطقية في تأييد هذه العقيدة وخالف الباقلاني في كثير من القواعد التي وضعها مقرراً أن بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدلول، وعلى طريقة إمام الحرمين اعتمد المتأخرون من الأشاعرة كالغزالي وابن الخطيب الرازي، وأدخلوا فيها الرد على الفلسفة فيما خالفت فيه العقائد الإيمانية.

ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحداً، وبذلك تم امتزاج الفلسفة بعلم الكلام.

هكذا يعرض ابن خلدون تاريخ هذا العلم، من أول نشوئه، إلى أن تم امتزاجه بالفلسفة على يد المتأخرين من الأشاعرة، عرضاً تغلب عليه النزعة الأشعرية .

ولسنا الآن بصدد مناقشة هذا العرض، وبيان ما فيه من قصور وإغفال لبقية المذاهب الكلامية الأخرى بحيث يمكن اعتباره عرضاً لتاريخ الأشعرية وحدهم .

ولكنا نشير فقط إلى ما يأخذه على ابن خلدون الأستاذ مصطفى عبد الرازق من أنه لم يعرض بعد ذلك لما حدث في علم الكلام من نزوع مقاوم لغلو الغالين في خلط الفلسفة، وذلك بنهوض ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية لاحياء مذهب السلف على طريقة الحنابلة ومقاومة المذهب الأشعري[10] .

ونحن نرى أن هذا النقد لا يتوجه إلى ابن خلدون وحده، فإن كثيراً ممن ألف في تاريخ علم الكلام ومسائله من المتأخرين لم يعرضوا لبيان تلك الحركة التي قام بها ابن تيمية وتلامذته، حتى أن الأستاذ الإمام محمد عبده عرض لتاريخ هذا العلم في مقدمة رسالته في التوحيد دون أن يشير إلى تلك الحلقة الأخيرة من علم الكلام، مما جعل تلميذه السيد محمد رشيد رضا يستدرك عليه في تعليقه على تلك الرسالة بقوله :

« فات المؤلف أن يذكر في هذه الخلاصة التاريخية أنه بعد أن استفحل سلطان الأشعرية في القرون الوسطى وضعف أهل الحديث ومتبعو السلف ظهر في القرن الثامن المجدد العظيم شيخ الإسلام أحمد تقي الدين بن تيمية الذي لم يأت الزمان له بنظير في الجمع بين العلوم العقلية والنقلية وقوة الحجة فنصر مذهب السلف على المذاهب الكلامية كلها ببرهان العقل والنقل »[11] .

هذا ولعلنا نعثر على تلك الحلقة الأخيرة من تاريخ علم الكلام عند المقريزي المتوفي سنة ٨٤٥ هجرية، فأنه بعد أن بيّن حال المذهب الأشعري وما كان من انتشاره في مصر على يد صلاح الدين الأيوبي ومن بعده من ملوك الأيوبيين؛

---

(١٠) كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للأستاذ مصطفى عبد الرازق ص ٢٩٤ .

(١١) هامش رسالة التوحيد ص ٢٢ للشيخ محمد عبده .

وفي بلاد المغرب على يد محمد بن تومرت قال:

« فكان هذا هو السبب في اشتهار المذهب الأشعري، وانتشاره في أمصار الإسلام بحيث نسي غيره من المذاهب وجهل حتى لم يعد مذهب يخالفه إلا أن يكون مذهب الحنابلة أتباع الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه، فانهم كانوا على ما كان عليه السلف لا يرون تأويل ما ورد في الصفات.

إلى أن كان بعد السبعمائة من الهجرة اشتهر بدمشق وأعمالها تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني، فتصدى للانتصار لمذهب السلف وبالغ في الرد على مذهب الأشاعرة وصدع بالنكير عليهم وعلى الرافضة وعلى الصوفية(١٢).

ولعل انتشار المذهب الأشعري في ذلك العهد كما يدل عليه كلام المقريزي وتمكنه من نفوس العلماء والعامة، واعتقاد الناس فيه أنه مذهب أهل السنة والجماعة هو الذي جعل ابن تيمية يسرف في نقده ويتعرض له كثيراً حتى يمحو من الأذهان ذلك السلطان الذي كان يتمتع به هذا المذهب في معظم أقطار الإسلام.

ولكن ينبغي أن لا ننسى، أنه كان هناك إلى جانب هذا المذهب الأشعري مذاهب كلامية وفلسفية كثيرة، فقد كان هناك زيدية باليمن وكرامية بخراسان وكان هناك شيعة ورافضة ومتصوفة يقولون بوحدة الوجود، ومتفلسفة مشايعون للفارابي وابن سينا، هذا عدا أصحاب الديانات الأخرى من اليهود والمسيحيين وغيرهم.

(١٢) الخطط للمقريزي جـ٤ ص١٥٤ - ١٨٥.

الفصل الثاني

ابن تيمية الطلعة

في ذلك العصر المضطرب الذي ذكرنا بعض مظاهره، والذي كان يعج بمختلف الآراء والنظريات ويحفـل بما لا يحصى مـن الفـرق والمقـالات، والذي انتهت إليه الثقافات كلها دينية وفلسفية، وعرف كل ما بذله رجال الدين والفلسفة من محاولات في حل المشاكل الاعتقادية والتوفيق بين الدين والعقل.

ظهر تقي الدين أبو العباس أحمد بن شهاب الدين عبد الحليم بن عبد السلام ابن عبدالله بن الخضر بن حمد بن الخضر بن علي بن عبدالله بن تيمية الحراني فكان ظهوره بدء نهضة إسلامية واسعة المدى بعيدة الأثر.

ولد ابن تيمية بحران يوم الاثنين عاشر ربيع الأول سنة ٦٦١ هجرية. وكانت هذه المدينة مركزاً من مراكز الثقافة اليونانية في بعض العصور، كما كانت نقطة مهمة للتبادل والاتصال ومقراً للديانة الصابئية[١٣].

ولكن صاحبنا لم يقم بهذه المدينة طويلاً، فقد قدم مع والده وأهله إلى دمشق سنة ٦٦٧ مهاجرين من حران خوفاً من جوار التتار.

وفي هذه المدينة الجديدة، التي كانت أهم حاضرة للثقافة الإسلامية في ذلك العهد بعد القاهرة، حيث كانت هاتان المدينتان (القاهرة ودمشق) قد خلفتا بغداد التي فقدت أهميتها الثقافية بعد استيلاء التتر عليها، عكف أحمد على

---

(١٣) التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية صفحة ٧٠.

دراسة العلوم الدينية وأخذ يتلقى العلم على كثير من شيوخه النابهين، فدرس على والده عبد الحليم، وكان من كبار أئمة الحنابلة[١٤] مذهب ابن حنبل واشتغل بالحديث على شيوخ عديدين فسمع من الشيخ زين الدين أحمد بن عبد الدائم المقدسي وكذلك سمع من أبي اليسر والكمال بن عيد ونجم الدين ابن عساكر وزينب بنت مكي وخلق كثير، حتى قيل أن شيوخه الذين سمع منهم كانوا أزيد من مائتي شيخ.

وكان له من قوة الذكاء وسرعة الحفظ وسعة الفراغ، أكبر عون له على ما هو بسبيله من دراسة وتحصيل، فأتم دراسته الدينية ولما يتجاوز السابعة عشرة من عمره، ويقال أنه شرع في الجمع والتأليف من ذلك الوقت.

ولما توفي والده سنة ٦٨١ هجرية، أخذ يدرس الفقه الحنبلي مكانه، وانتهت إليه رياسة هذا المذهب وهو ابن إحدى وعشرين سنة. فبعد صيته واشتهر أمره.

وكان ابن تيمية مولعاً بالتفسير بارعاً فيه.

يقول صاحب الدرر:

وكان يتكلم على المنبر على طريقة المفسرين مع الفقه والحديث فيورد في ساعة من الكتاب والسنة واللغة والنظر ما لا يقدر أحد على أن يورده في عدة مجالس كأن هذه العلوم بين عينيه يأخذ منها ما يشاء ويذر[١٥].

ولكن مجد ابن تيمية الحقيقي، وظهوره في ميدان النضال العلمي والثورة على عقائد عصره، لم يبدأ إلا في سنة ٦٩٨ هجرية حينما ورد عليه سؤال من «حماة» يقول فيه صاحبه:

ما قول السادة العلماء أئمة الدين أحسن الله إليهم أجمعين في آيات الصفات كقوله تعالىٰ ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[١٦] وقوله ﴿ثمّ استوَى إلى

---

(١٤) **قال الذهبي كان إماماً محققاً لكثير من الفنون، له يد طولى في الفرائض والحساب والهيئة (شذرات الذهب جـ ٥ ص٣٧٦).**

(١٥) **الدرر الكامنة جـ١ ص١٥٣.**

(١٦) **سورة طه الآية ٥.**

السَّماء﴾ [١٧] إلى غير ذلك من الآيات.

وأحاديث الصفات أيضاً كقوله ﷺ ﴿إن قلوبَ بني آدمَ بين إصبعين من أصابع الرحمن﴾ وقوله ﴿يضعُ الجبارُ قدمَه في النار﴾ إلى غير ذلك وما قالت العلماء فيه، وليبسطوا القول في ذلك مأجورين إن شاء الله تعالى' [١٨].

ولم يكد يقع هذا السؤال في يد ابن تيمية حتى أمسك بقلمه وأملى فيه عقيدته المعروفة بالحموية الكبرى.

ويقول صاحب الفوات أنه أملاها في قعدة بين الظهر والعصر.

وفي هذه العقيدة يبسط ابن تيمية مذهب السلف بوضوح وصراحة في مثل هذه الآيات والأحاديث مؤيداً ذلك بالنقول عنهم، ولكن ذلك لم يرض علماء الكلام في عصره وعدوه نزوعاً منه إلى التجسيم والتشبيه، فثاروا عليه ورفعوا أمره إلى النائب، وكان جزاؤه الحرمان من التدريس.

ولم يزل ابن تيمية بعد ذلك ينتقل من محنة إلى محنة وهو صابر محتمل لا يبالي ما يلقى من الأذى في سبيل دعوته، ولا يتبرم بغياهب السجون التي قضى فيها معظم أيام عمره، إلى أن وافاه أجله وهو محبوس بقلعة دمشق سنة ٧٢٨ هجرية رحمه الله.

كان لابن تيمية بصر نافذ ونفس طلعة لا تكاد تَشبع من العلم، ولا تكل من البحث ولا تروى من المطالعة، مع التوفر على ذلك وقطع النفس له وصرف الهمة نحوه، حتى انه لم ينقطع عن البحث والتأليف طيلة حياته في الشام أو في مصر، في السجن أو في البيت، بل إنه كان يتوجع ألماً وحسرة حينما أخرجوا الكتب والأوراق من عنده في أخريات أيامه عندما كان سجيناً بقلعة دمشق، وكان يعد ذلك من أعظم النكبات.

درس ابن تيمية كل ما عرف في عصره من نحل ومذاهب دراسة واسعة وعميقة، تحدوه إلى ذلك رغبة حارة في الوقوف على كنه هذه المذاهب وإدراك حقائقها.

---

(١٧) سورة فصلت الآية ١١.

(١٨) مجموعة الرسائل الكبرى ص ٤١٤.

قرأ الفلسفة ووقف على دقائقها، وكان يعرف الفلسفة اليونانية القديمة بدليل ما ينقله من آراء أفلاطون وأرسطو ومقارنته بينهما، وكذلك عرف المنطق الأرسطي ونقده[١٩] رغم انتفاعه به كثيراً في مناقشته للفرق المختلفة.

وأما دراسته للفلسفة الإسلامية؛ فكانت دراسة استيعاب وتمحيص تدل على عمق وبعد نظر، فقد قرأ كل ما كتبه فلاسفة الإسلام ولا سيما كتب ابن سينا وابن رشد وكان كثيراً ما يستعين بآراء هذا الأخير في نقده لمدرسة الفارابي وابن سينا ومناقشته للمتكلمين.

وكان على علم تام بمناهج هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين، وما حاولوه من التوفيق بين الدين والفلسفة.

وإذا عدونا هذه الناحية الفلسفية إلى الناحية الكلامية، لم نجد لإبن تيمية نظيراً في دراسته لمذاهب الكلام وسبره لأغوارها، ومعرفته ما بينها من صلات وروابط، وكيفية أخذ بعضها من بعض ورد بعضها إلى بعض، مع اطلاع واسع على جميع ما ألفه علماء الكلام من متقدمين ومتأخرين. فقد قرأ كثيراً من كتب المعتزلة وأحاط بمذاهبهم وكذلك قرأ كتب الأشعري والباقلاني. وأمام الحرمين. والغزالي. والرازي. وغير هؤلاء من متأخري الأشاعرة كالأرموي والآمدي. وغيرهما.

وكذلك قرأ كتب الكرامية، واستفاد منها في مذهبه، وأحاط بما كتبه الشيعة والرافضة وملاحدة الباطنية من الإسماعيلية والنصيرية وغيرهما.

وقد وضع كتاباً في الرد على الرافضة سماه (منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية)، وهو كتاب جليل القدر مملوء بالتحقيقات العلمية التي تنم عن غزارة علم وسعة اطلاع.

كما أن مناقشاته في هذا الكتاب، تشهد له بالبراعة في ميدان الجدل والقدرة

---

(١٩) لابن تيمية كتاب فى الرد على المنطق اسمه (نصيحة أهل الايمان في الرد على منطق اليونان) ذكره بعض المترجين له. ويقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق (وليس فى المكاتب المعروفة نسخ من هذا الكتاب غير أن الأستاذ الميمني الهندي أخبره أن لديهم في الهند نسخة يظن انها هى الوحيدة وأنهم يعتزمون نشرها).

على مناقشة الخصوم.

وكان ابن تيمية أيضاً يعرف المسيحية وعقائد فرقها المختلفة معرفة جيدة وقد وضع كتاباً في الرد عليها سماه (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح). وكذلك كان يعرف اليهودية.

والخلاصة أن بان تيمية قد أحاط علماً بكل تراث الفكر في عصره، وألم بجميع ألوان الثقافة العقلية من كلامية وفلسفية، ثم أعمل في ذلك كله عقله النافذ وذهنه الجبار، فأخرج لنا منه فلسفة نقدية في غاية القوة والخصوبة.

ولعل من الخير أن نسوق هنا بعض شهادات المعاصرين لابن تيمية واعترافهم بسعة علمه وفضله.

يقول كمال الدين بن الزملكاني المتوفي سنة ٧٢٧ هجرية:

وكان إذا سئل عن فن من الفنون ظن الرائي والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن وحكم أن أحداً لا يعرف مثله، وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جلسوا معه استفادوا في سائر مذاهبهم منه ما لم يكونوا عرفوه قبل ذلك، ولا يعرف أنه ناظر أحداً فانقطع معه، ولا تكلم في علم من العلوم سواء كان من علوم الشرع أو غيرها إلا فاق فيه أهله والمنسوب إليه، وكانت له اليد الطولى في حسن التصنيف وجودة العبارة والترتيب والتقسيم والتبيين».

ويقول الحافظ الذهبي المتوفي سنة ٧٤٨ هجرية وهو من تلاميذه:

«كان يتوقد ذكاء وسماعاته من الحديث كثيرة، وشيوخه أكثر من مائتي شيخ، ومعرفته بالتفسير إليها المنتهى، وحفظه للحديث ورجاله وصحته وسقمه فما يلحق فبه، وأما نقله للفقه ولمذاهب الصحابة والتابعين فضلاً عن مذاهب الأربعة فليس له فيه نظير، وأما معرفته بالملل والنحلَ والأصول والكلام فلا أعلم له فيه نظيراً، وأما معرفته بالسير والتاريخ فعجب عجيب، وأما شجاعته وجهاده وإقدامه فأمر يتجاوز الوصف».

فإن ذكر التفسير فهو حامل لوائه، وإن عد الفقهاء فهو مجتهدهم المطلق وإن حضر الحفاظ نطق وخرسوا، واسترد وأبلسوا، واستغنى وأفلسوا، وإن سعى المتكلمون فهو فردهم وإليه مرجعهم، وإن لاح ابن سينا يقدم الفلاسفة فلسهم

وبخسهم وهتك أستارهم وكشف عوارهم[20].

ويطول بنا الكلام لو ذهبنا نستقرىء آراء العلماء في ابن تيمية واعترافهم بسبقه وتفوقه.

وليس أنصاره وحدهم هم الذين شهدوا له بذلك، بل أن أعداءه رغم اتهامهم له، وطعنهم في دينه وعقيدته، لم يستطيعوا جحود ذلك ولا إنكاره.

وحسبنا أن نذكر هنا شهادة الجلال السيوطي المتوفي سنة ٩١٠ هجرية فإنه مع ما كان عليه من الانتساب للأشعرية والانتصار لإبن عربي[21] لم يمنعه ذلك من إنصاف ابن تيمية وأن يقول في شأنه:

« فوالله ما رمقت عيني أوسع علماً ولا أقوى ذكاء من رجل يقال له ابن تيمية مع الزهد في المأكل والملبس والنساء ومع القيام في الحق والجهاد بكل ممكن ».

وأخيراً إذا كانت قيمة المرء ما يحسنه، وكان مقياس قيمة الرجل ومنزلته في أية ناحية من نواحي الحياة هو ما خلفه في تلك الناحية من آثار تبقى من بعده لسان صدق وشاهد عدل على تقدمه وفضله، فإن ابن تيمية بما ترك من مؤلفات ضخمة ورسائل عديدة في جميع فنون العلم عالج فيها شتى مسائله تقريباً حتى لم تبق مسألة إلا وله فيها رأي ولا مشكلة إلا ولها على يديه حل، قد أحرز قصب السبق والتفوق على جميع علماء عصره ونال لقب شيخ الإسلام بجدارة واستحقاق.

---

(٢٠) كتاب فوات الوفيات لابن شاكر الكتبي ص ٤٤ عند ترجمته لابن تيمية.

(٢١) للجلال السيوطي كتاب يدافع فيه عن ابن عربي ويبرئه من القول بوحدة الوجود واسم هذا الكتاب تنبيه الغبي على تنزيه ابن عربي.

الفصل الثالث

ابن تيمية الناقد

لم تكن تلك الدراسة الواسعة التي قام بها ابن تيمية لمذاهب المتكلمين والفلاسفة لرغبة منه في الوصول إلى الحقيقة، أو لكي يتلمس عندها الهدى والشفاء كما فعل الغزالي مثلاً حينما طوف بين المذاهب المختلفة حتى ارتمى أخيراً في أحضان التصوف معتقداً أنه الطريق الموصل إلى الله تعالى، كما حكى هو عن نفسه في المنقذ من الضلال.

ولكن ابن تيمية إنما درس هذه المذاهب تلك الدراسة المتقنة فيما نعتقد لكي يتمكن من نقدها نقداً علمياً نزيهاً بعيداً عن شوائب الطعن، فقد كان يعتقد كما اعتقد الغزالي قبله أن نقد المذهب قبل الوقوف على حقيقته خبط في ظلام.

نعم لم يكن من المعقول أن ابن تيمية كان يقصد من وراء تلك الدراسة الواسعة للمذاهب الاعتقادية في عصره إلى نحلة يتبعها أو عقيدة يأخذ نفسه بها، فقد تشبع من أول نشأته بمذهب الحنابلة وهو المذهب الذي وضعه أحمد بن حنبل[٢٢] رضي الله عنه، والمعروف بمذهب السلف كما سيتبين ذلك إن شاء الله عند الكلام على منهجه في العقيدة.

وكانت ظروف نشأته كلها والأحوال القائمة في عصره توحي بسلوكه هذا المذهب والانتصار له.

---

(٢٢) هو أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني أحد الأئمة الأربعة وأكثرهم تمسكاً بالنصوص، كان معاصراً للإمام الشافعي توفي سنة ٢٤١ هجرية.

فقد نشأ في بيت اشتهر أهله بالعلم ورواية الحديث كابراً عن كابر كما كانوا في الفقه على مذهب ابن حنبل.

وقد ذكرنا أن والده شهاب الدين كان من كبار أئمة الحنابلة وأن ابن تيمية نفسه قد انتهت إليه رياسة هذا المذهب بعد أبيه.

أضف إلى ذلك ما كان يعج به المجتمع الإسلامي في عصره من أنواع الفوضى والفساد التي فتت في عضد المسلمين وأوهنت من عزائمهم وجعلتهم يذوبون أمام سيل التتار والصليبيين.

فكان ابن تيمية يعتقد في قرارة نفسه أن لا سبب لذلك كله إلا ما جد في الإسلام من بدع واستحدث من مذاهب فرقت جماعة المسلمين وجعلتهم شيعاً.

فكان لا بد له وهو يحاول الإصلاح والنهوض بالمسلمين أن يحارب هذه الفرق الشاملة والمذاهب الباطلة، وأن يرجع بالناس إلى أصول دينهم الأولى من الكتاب والسنة ويدعوهم إلى ما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين.

تملكت ابن تيمية روح النقد والثورة على ما في عصره من عقائد مخالفة لمذهبه السلفي فانبرى لنقدها والرد عليها في كثير من الإفاضة والتحليل.

ولقد صرف ابن تيمية وكده إلى هذه الناحية النقدية حتى كانت أعظم نواحيه على الاطلاق وحتى يمكن القول بأنه أكبر نقاده في الإسلام.

ولقد ساعده على ذلك مجيئه بعد أن استكمل علم الكلام والفلسفة مباحثهما ووصلا إلى نهايتهما وعرف ما عند كل فرقة من الآراء وما يمكن أن يورد عليها من النقوض، فتسنى لإبن تيمية أن ينظر في هذه المذاهب كلها نظر الناقد الحصيف وأن يستخدم ما كانت تعارض به كل فرقة أختها في إبطالها جميعاً.

وابن تيمية نفسه يصرح في بعض رسائله بأن أعظم ما يستفاد من أقوال المختلفين الذين أقوالهم باطلة بيان فساد قول الطائفة الأخرى فيعرف الطالب فساد تلك الأقوال ويكون ذلك داعياً له إلى طلب الحق(٢٣).

وإذا كان ابن تيمية قد تأثر كثيراً بالغزالي في نقده للفلسفة كما تأثر بابن

---

(٢٣) مجموعة الرسائل والمسائل جـ٣ ص ٢٩.

رشد في نقده للمتكلمين، فلا شك أن أسلوبه في النقد كان أقوى وألذع من أسلوبهما، كما أنه لم يقتصر على نقد مذهب معين أو فرقة خاصة، بل كان نقده شاملاً لجميع فرق المخالفين.

ونلاحظ على ابن تيمية أنه في مناقشته للفرق المختلفة كان يستخدم أحياناً أساليب منطقية في غاية الهدوء والاتزان كقوله في منهاج السنة «فإن من نفى بعض ما وصف الله به نفسه كالغضب والرضا والمحبة والبغض ونحو ذلك وزعم أن ذلك يستلزم التجسيم والتشبيه قيل له فأنت تثبت له الإرادة والكلام والسمع والبصر مع أن ما تثبته ليس مثل صفات المخلوقين فقل فيما أثبته مثل قولك فيما نفيته وأثبته الله ورسوله إذ لا فرق بينهما فإن قال أنا لا أثبت شيئاً من الصفات قيل له فأنت تثبت له الأسماء الحسنى مثل حي وعليم وقدير والعبد يسمى بهذه الأسماء، وليس ما تثبت للرب من هذه الأسماء مماثلاً لما تثبت للعبد فقل في صفاته نظير قولك في مسمى أسمائه فإن قال أنا لا أثبت أسماءه الحسنى بل أقول هي مجاز أو أسماء لبعض مبتدعاته كقول غلاة الباطنية والمتفلسفة قيل له فلا بد أن تعتقد أنه حق قائم بنفسه وليس هو مماثلاً لها إلخ...»[٢٤].

فانظر كيف يهدأ ابن تيمية في مناقشته فيساير خصومه ويتنزل معهم إلى أبعد الفروض ولكنه كان أحياناً أخرى يعنف في نقده ويشتد في خصومته حتى يكاد يخرج في ذلك عن حدود الاعتدال مثل قوله في رسالة الفرقان (وحقيقة قول الجهمية المعطلة هو قول فرعون وهو جحد الخالق وتعطيل كلامه ودينه كما كان فرعون يفعل، فكان يجحد الخالق جلَّ جلاله ويقول ما علمت لكم من إله غيري، ويقول لموسى لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين، ويقول أنا ربكم الأعلى، وكان ينكر أن الله كلَّم موسى أو أن يكون لموسى إله فوق السموات ويريد أن يبطل عبادة الله وطاعته ويكون هو المعبود المطاع، فلما كان قول الجهمية المعطلة النفاة يؤول إلى قول فرعون كان منتهى قولهم إنكار رب العالمين وإنكار عبادته وإنكار كلامه)[٢٥].

---

(٢٤) منهاج السنة جـ ١ ص ١٧٥.

(٢٥) مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ١٤٤.

ولعل شدة ابن تيمية في النقد وعنفه في الخصومة هي التي جلبت له عداوة الكثيرين ممن كادوا له وآذوه واتهموه في دينه وعقيدته وكانوا حرباً عليه طول حياته وبعد موته.

يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق:

(وجملة الأمر فيما أصاب ابن تيمية من الفتن والمحن أن رجال الدين في ذلك العصر هاجوا عليه وأهاجوا ذوي السلطان والعامة بسبب فتواه في مسألة الصفات وتلك الفتوى أثارت سخط المتكلمين الذين نسبوه إلى التجسيم.

ثم رد ابن تيمية على القائلين بوحدة الوجود من الصوفية واشتد في نقدهم وتسفيه آرائهم فسخط عليه المتصوفة وأفتى بعد ذلك ابن تيمية بفتاواه في أمر الطلاق فأغضب الفقهاء من أهل المذاهب الأربعة وفيهم القضاة ولهم يومئذ في المملكة سلطان.

وبذلك اجتمع على ابن تيمية المتكلمون والصوفية والفقهاء يكيدون له ويحسدونه ويتبرمون بتنقيصه لأقدار العلماء وتجريحه لآرائهم)[٢٦].

ويقول القصيمي في كتابه « الصراع »:

كان الرجل مهاجماً عنيفاً قوياً وكانت حياته وكتبه مهاجمة عنيفة متواصلة الحلقات. وأي شيء كان في ذلك العصر لا يجب الهجوم عليه لإصلاحه ولتنقيته مما أصابه من الأخلاط والأوضار الضارة الفاسدة.

ولأجل هذا كثر خصومه ومناوئوه ومعادوه وكثرت الوقيعة في دينه وعلمه وأخلاقه وما كان يرمي إليه من المطالب العليا الشريفة.

وقد زاد العداوات والخصومات به ضراوة واستشلاء ما كان عليه من المجاهرة بالحق ومصادقة الحق[٢٧].

ولو ان ابن تيمية وقف عند نقد المذاهب والآراء لهان الأمر ولكنه تعدى ذلك إلى الأشخاص، فكان لا يتهيب أن ينقد الرجل الكبير ذا الأتباع والأنصار الكثيرين دون مداراة ولا مصانعة ويسميه باسمه.

---

(٢٦) كتاب فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص ١١٥.

(٢٧) الصراع ص ٦٥٣.

فنراه ينقد مثل الأشعري إمام أهل السنة في عصره وصاحب المذهب الذي كانت تدين به في ذلك الوقت معظم أقطار الإسلام فيرميه بالتناقض وبأن فيه بقايا من أهل الاعتزال ويشنع عليه في مسألة الكسب[٢٨] ويروى في ذلك قول الشاعر:

مما يقـــالُ ولا حقيقـــةَ عنـــدَهُ   معقـولـةٌ تـدنـو مـن الأفهـام
الكسْبُ عندَ الأشعـري والحالُ عنـ   ـدَ الهاشمـي وطفـرةُ النظَّـام[٢٩]

ونراه أيضاً ينقد الغزالي حجة الإسلام ويقول عنه أنه على الرغم من نقده للفلسفة قد اتبع كثيراً من أصولها وإن كلامه لا هو إلى الإسلام المحض ولا إلى الفلسفة الصريحة بل يجعله برزخاً بين الإسلام والفلسفة، ويقول إن المسلم يتفلسف به تفلسف مسلم والفيلسوف يسلم به إسلام الفيلسوف ويرميه أيضاً بالتقلب بين المذاهب المختلفة ويروي في حقه ذلك البيت الذي أنشده ابن رشد من قبل:

يـومـاً يمانٍ إذا لاقيـتُ ذا يمنٍ   وإن لقيـتَ معـدِّيـاً فعـدنـان[٣٠]

وأما نقده لإبن عربي وابن سبعين وأضرابهما من أنصار وحدة الوجود ورميه لهم بالكفر والإلحاد والزندقة، فقد بلغ فيه حد الاقذاع وكان ذلك سبباً في كثير من المحن التي لقيها في حياته هو وأصحابه الحنابلة وذلك لما كان يتمتع به ابن عربي عند بعض رجالات الدولة من قدسية واحترام.

يقول صاحب الدرر:

(وكان أعظم القائمين عليه الشيخ نصر المنبجي لأنه كان بلغ ابن تيمية أنه يتعصب لإبن عربي فكتب إليه كتاباً يعاتبه في ذلك فما أعجبه لكونه بالغ في الحط على ابن عربي وتكفيره فصار هو يحط على ابن تيمية ويغري به بيبرس الجاشنكير وكان بيبرس يفرط في محبة نصر ويعظمه وقام القاضي زين الدين بن مخلوف المالكي مع الشيخ نصر وبالغ في أذية الحنابلة)[٣١].

---

(٢٨) كان الأشعري يرى أن كسب العبد لفعله هو مجرد مقارنة قدرته الحادثة للفعل من غير تأثير لها فيه أصلاً.

(٢٩) منهاج جـ١ ص١٢٧.

(٣٠) منهاج جـ١ ص٩٩.

(٣١) الدرر الكامنة جـ١ ص١٤٧.

الفصل الرابع

موقف ابن تيمية
من مناهج الفلاسفة والمتكلمين

قلنا إن إبن تيمية قد عني بدراسة المذاهب المختلفة من فلسفية وكلامية وإنه لم يقصد من وراء تلك الدراسة إلى البحث عن عقيدة صالحة يأخذ نفسه بها ويدعو إليها، ولكن رغبته في نقد هذه المذاهب هي التي دعته إلى دراستها تلك الدراسة العميقة لكي يتمكن من نقدها نقداً علمياً بعيداً عن المجازفة.

والآن نريد أن نبين موقف ابن تيمية من مناهج الفلاسفة والمتكلمين في بحث الشؤون الإلّهية وكيف أنه نقدها وبين أن المناهج التي سلكها هؤلاء وأولئك كانت بعيدة كلها عن الصواب.

أما الفلاسفة فالمتقدمون منهم كأرسطو فيرى ابن تيمية كما رأى الغزالي قبله[٣٢] أنهم أبعد الناس عن معرفة الأمور الإلّهية، وأن أكثر كلامهم فيها خبط وتخليط، لأنهم لم يستضيئوا بنور النبوة ولا كانت عندهم شريعة، فلذلك كان كلامهم في هذه الشؤون مع كثرة ما فيه من الخطأ في غاية الندرة والقلّة.

ويشبه ابن تيمية كلام أرسطو في الإلهيات بلحم جمل غث على رأس جبل وعر وأنه لا سهل فيرتقي ولا سمين فيقلى[٣٣].

---

(٣٢) يقول الغزالى فى المنقذ من الضلال (واما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق).

(٣٣) مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ ص١٨٦.

وأما فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا فيقول إنهم وإن كانوا قد توسعوا في هذه المباحث وتكلموا في الإلهيات والنبوات والمعاد بما لا يوجد عند هؤلاء الفلاسفة المتقدمين وكان كلامهم في ذلك أجود وأقرب إلى الحق من كلام سلفهم إلا أنهم مزجوا الحق الذي أخذوه من الدين بالباطل الذي بنوه على أصولهم الفلسفية الفاسدة[٣٤] وحاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة ولكن على حساب الدين، فهم يعمدون إلى النصوص فيؤولونها بتأويلات بعيدة ومتكلفة حتى تتلاءم مع قواعدهم الفلسفية.

فيقولون مثلاً إن صفات الله التي جاء بها القرآن ونطقت بها السنة ليست إلا تعبيرات عن ذات واحدة ويقولون إن العرش هو الفلك التاسع والكرسي هو الفلك الثامن والملائكة هي النفوس والقوى التي في الأجسام وما يحدث في العالم من خوارق العادات حتى معجزات الأنبياء إنما سببه عندهم قوة فلكية أو طبيعية أو نفسانية إلى غير ذلك من الأمور التي وجدوها في الفلسفة فتمحلوا لها نصوصاً من الدين[٣٥].

وبالجملة فالمنهج الذي يسلكه هؤلاء الفلاسفة في بحث هذه الأمور الإلٓهية منهج عقلي لا يرجعون في العلم بشيء منها إلى ما جاء به الرسول ولا يعرفون من العلوم الكلية ولا العلوم الإلٓهية إلا ما يعرفه الفلاسفة المتقدمون مع زيادات تلقوها عن بعض أهل الكلام أو أهل الملة[٣٦].

وأما المتكلمون فالمعتزلة منهم رجحوا أيضاً جانب العقل وغلوا في تقديره في نظر ابن تيمية فحكموا باستقلاله وكفايته في الوصول إلى قضايا الدين الأساسية مثل العلم بوجود الصانع وقدرته ونحو ذلك ونفوا صفات الله عز وجل متأولين ما ورد فيها من النصوص كالفلاسفة وكذلك تأولوا كثيراً من النصوص التي ظنوا انها تتعارض مع ما يقضي به العقل.

وأما الأشعرية فيقول ابن تيمية أن المتأخرين منهم مثل إمام الحرمين والغزالي

---

(٣٤) منهاج السنة جـ ١ ص٩٦.

(٣٥) تفسير سورة الاخلاص ص ٨٤.

(٣٦) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

والرازي لجأ إلى التأويل في الصفات الخبرية كغيرهم من الفلاسفة والمعتزلة .

وخلاصة القول أن هذه الفرق الثلاث من فلاسفة ومعتزلة وأشعرية مناهجهم في العقيدة بعيدة عن الحق في نظر ابن تيمية لأنهم جميعاً يسلمون بقضية عامة وهي أنه إذا تعارض العقل والنص وجب تقديم العقل فيحكمون عقولهم في مسائل العقيدة ويتلاعبون بالنصوص، فإذا كانت ثابتة بحيث لا يمكن ردها جعلوها من المتشابه وإلا بادروا إلى إنكارها .

يقول ابن تيمية في شأن هؤلاء:

والموفقة[٣٧] من أهل الضلال تجعل لها ديناً وأصول دين قد ابتدعوه برأيهم ثم يعرضون على ذلك القرآن والحديث فإن وافقه احتجوا به اعتقاداً لا اعتماداً ، وإن خالفه فتارة يحرفون الكلام عن مواضعه ويتأولونه على غير تأويله ، وهذا فعل أئمتهم، وتارة يعرضون عنه ويقولون نفوض معناه إلى الله وهذا فعل عامتهم ، وعمدة الطائفتين في الباطن غير ما جاء به الرسول .

يجعلون أقوالهم البدعية محكمة يجب اتباعها واعتقاد موجبها والمخالف إما كافر وإما جاهل لا يعرف هذا الباب وليس له علم بالمعقول ولا بالأصول[٣٨] .

وكما عارض ابن تيمية مناهج هؤلاء العقليين في العقيدة وبين فسادها وبعدها عن منهج القرآن كذلك ذم الغلاة من الحزفيين الذين يهملون جانب العقل بالكلية ويقفون عند حرفية النص ويقول إنهم قد يخلطون الآثار صحيحها بسقيمها ، وقد يستدلون بما لا يدل على المطلوب وأنهم إنما يستدلون بالقرآن من جهة أخباره لا من جهة دلالته ، فلا يذكرون ما فيه من الأدلة العقلية على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد ، بل ولا يعرفون أنه قد بين الأدلة العقلية الدالة على ذلك ويجعلون الإيمان بالرسول قد استقر فلا يحتاج أن يبين الأدلة الدالة عليه[٣٩] .

ويذكر ابن تيمية أن هناك حزباً ثالثاً عرف تفريط هؤلاء وتعدى أولئك

---

(٣٧) يعني بهم الذين حاولوا التوفيق بين الدين والعقل من الفلاسفة والمتكلمين .

(٣٨) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١١٠ رسالة الفرقان .

(٣٩) مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ١٨٤ معارج الوصول .

وبدعتهم فذمهم وقنع بالتقليد وأعرض عن الاستدلال بالكلية عقلياً كان أو نقلياً، فهو لا ينظر في الأدلة التي ذكرها الله في القرآن والتي تبين أن ما جاء به الرسول حق ويخرج الذكي بمعرفتها عن التقليد وعن الضلال والبدعة والجهل.

وهؤلاء في نظره أضل ممن سبقهم لأنهم لم يتدبروا القرآن وأعرضوا عن آيات الله التي بينها في كتابه[٤٠].

هذا هو موقف ابن تيمية من مناهج الفلاسفة والمتكلمين يرى أنها تجنح دائماً إما إلى الافراط أو التفريط فهي أما مغالية في تقدير العقل واعتباره المرجع الأول في مسائل العقيدة دون رجوع في ذلك إلى هدى الكتاب والسنة، وإما مقصرة تهمل جانب العقل وتكتفي بما ورد في القرآن من الاخبار عن شؤون الربوبية والنبوة والمعاد دون نظر في الأدلة لذلك.

وإذا كانت هذه المناهج كلها غير صحيحة في نظر ابن تيمية وكانت الفرق السالكة لهذه المناهج بعيدة كلها عن الحق فابن تيمية لا يرى مع ذلك أنها في مرتبة واحدة من الزيغ والضلال، بل كان يرى أن بعضها خير وأقرب إلى الحق من بعض، بحسب قربها من الكتاب والسنة، وموافقتها لما جاء به الرسول.

فالأشاعرة مثلاً أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري هم في نظره خير من المعتزلة ومن عداهم من سائر الفرق الأخرى لأنهم يوافقون السلف في كثير من المسائل كما أنهم ردوا على بدع المعتزلة والجهمية والرافضة وبينوا كثيراً من تناقضهم وعظموا الحديث والسنة ومذهب الجماعة.

وإذا كان في كلامهم ما هو خطأ فكثير من هذا الخطأ إنما تلقوه من المعتزلة بسبب أن شيخهم أبا الحسن الأشعري كان مع المعتزلة وبقي على مذهبهم أربعين سنة يقرأ على أبي علي الجبائي.

وبعض ذلك أخطأوا فيه لافراط المعتزلة في الخطأ، فقابلوهم مقابلة انحرفوا فيها كالجيش الذي يقاتل الكفار فربما حصل منه بعض الإنحراف[٤١]

ثم المعتزلة هم أيضاً في نظره خير من الشيعة والخوارج وغيرهم لأنهم يقرون

---

(٤٠) مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ١٨٥.

(٤١) منهاج السنة جـ ١ ص ١٢٣.

بخلافة الخلفاء الأربعة ويتولون عثمان ويعظمون أبا بكر وعمر ويعظمون الذنوب، فهم يتحرون الصدق كالخوارج ولا يختلقون الكذب كالرافضة، ولا يرون اتخاذ دار غير دار الإسلام.

وهم كتب في تفسير القرآن ونصر الرسول ومحاسن كثيرة يترجحون بها على غيرهم، وهم إنما كان قصدهم إثبات توحيد الله ورحمته وحكمته وصدقه وعدله ولكنهم غلطوا في بعض ما قالوه في كل واحد من هذه الأصول[٤٢].

وهكذا نرى أن خصومة ابن تيمية لهذه الفرق لم تكن تمنعه من الاعتراف بما عندها من حق وتلك فيما نعتقد ميزة النقد النزيه وحسن التقدير.

---

(٤٢) مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ٧٥ رسائل الفرقان.

الفصل الخامس

تأييد ابن تيمية
لمنهج السلف

وإذا كان ابن تيمية قد أفاض في نقد المناهج السالفة في العقيدة وذم أصحابها فقد رأى أن المنهج القويم الذي يجب اتباعه في ذلك هو منهج السلف الذين وقفوا عند حدود الكتاب والسنة دون أن يبتدعوا في الدين شيئاً.

والسلف في نظر ابن تيمية خير الفرق قيلاً وأهداهم سبيلا، وهم أفضل الناس بعد الأنبياء، فإنه إذا كانت أمة محمد خير أمة أخرجت الناس، كما نطق بذلك الكتاب الكريم، فأولئك خير أمة محمد، كما قال ﷺ ﴿خيرُ القرون الذينَ بُعثْتُ فيهمْ ثمّ الذينَ يَلُونَهم ثمّ الذينَ يَلُونَهم﴾.

ولهذا كانت معرفة أقوال السلف وأعمالهم في العلم والدين خيراً وأنفع في نظر ابن تيمية من معرفة أقوال المتأخرين وأعمالهم في جميع علوم الدين وأعماله كالتفسير وأصول الدين وفروعه والزهد والعبادة والأخلاق والجهاد وغير ذلك، فإنهم أفضل ممن بعدهم كما دل عليه الكتاب والسنة فالاقتداء بهم خير من الاقتداء بمن بعدهم ومعرفة إجماعهم ونزاعهم في العلم والدين خير من معرفة ما يذكر من إجماع غيرهم ونزاعهم.

وذلك أن إجماعهم لا يكون إلا معصوماً، وإذا تنازعوا فالحق لا يخرج عنهم فيمكن طلب الحق في بعض أقاويلهم، ولا يحكم بخطأ قول من أقوالهم حتى يعرف دلالة الكتاب والسنة على خلافه.

وبالجملة فهم أكمل الأمة علماً وإيماناً وخطؤهم أخف وصوابهم أكثر [٤٣].

وينكر ابن تيمية على من يقول إن السلف لم يبينوا أصول الدين ولم يخوضوا في مسائل العقيدة وإنهم كانوا يذمون الكلام والجدال في ذلك ويرى أن السلف لم يذموا جنس الكلام ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله به ورسوله أو الاستدلال بما بينه الله ورسوله ولا ذموا كلاماً هو حق بل ذموا الكلام الباطل وهو المخالف للكتاب والسنة والمخالف للعقل أيضاً [٤٤].

وخير من يمثل السلف عند ابن تيمية هو الإمام أحمد بن حنبل فكلامه في نظره هو المعيار الذي يفرق به بين السنة والبدعة، لأنه لما صبر في محنة القول بخلق القرآن وثبت على ما كان عليه السلف ولم يجب أهل البدعة إلى بدعتهم استحق بذلك أن يكون إماماً في الدين كما قال تعالىٰ: ﴿وجعلْنَا منهُمْ أئمَّةً يهدون بأمْرنا لما صَبَرُوا وكانُوا بآياتِنا يُوقِنُون﴾ [٤٥].

ولهذا كان ابن تيمية يعظمه ويتحرى متابعته والأخذ بأقواله في أصول الدين وفروعه ويستشهد بكلامه كثيراً في مؤلفاته.

والآن ما هو منهج السلف الذي وقف ابن تيمية حياته على الانتصار له والدعوة إليه.

يقول ابن خلدون في مقدمته:

(وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة وهي سلوب كلها صريحة في بابها فوجب الإيمان بها ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها، ثم وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات وأخرى في الصفات، فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها وعلموا استحالة التشبيه وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل وهذا معنى قول الكثير منهم (أقرأوها كما جاءت) أي

---

(٤٣) مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ ص١٦ و١٧ رسالة الفرقان.

(٤٤) المصدر نفسه ص١١٤ من رسالة الفرقان أيضاً.

(٤٥) سورة السجدة الآية ٢٤.

آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء فيجب الوقف والاذعان له)[٤٦] .

ويقول المقريزي في خططه :

ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول الله ﷺ عن شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد عليه الصلوات والتحيات بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات، نعم ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل وإنما أثبتوا له تعالىٰ صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والانعام والعز والعظمة وساقوا الكلام سوقاً واحداً .

وهكذا أثبتوا رضي الله عنهم ما أطلقه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين فأثبتوا رضي الله عنهم بلا تشبيه ونزهوا من غير تعطيل ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله وعلى اثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام سوى كتاب الله ولا عرف أحد منهم شيئاً من الطرق الكلامية ومسائل الفلسفة فمضى عصر الصحابة على ذلك)[٤٧] .

ويقول الصابوني[٤٨] في رسالة صغيرة له تسمى عقيدة السلف :

أصحاب الحديث حفظ الله أحياءهم ورحم الله أمواتهم يشهدون لله تعالىٰ بالوحدانية وللرسول ﷺ بالرسالة والنبوة ويعرفون ربهم عز وجل بصفاته التي نطق بها وحيه وتنزيله أو شهد له بها رسوله على ما وردت الأخبار الصحاح به ونقلته الثقات العدول عنه ويثبتون له جل جلاله ما أثبت لنفسه في كتابه وعلى

---

(٤٦) مقدمة ابن خلدون ص ٧١٥ المطبعة الشرقية .

(٤٧) الخطط للمقريزي جـ ٤ ص ١٨١ .

(٤٨) هو أبو عثمان الصابوني شيخ نيسابور توفي سنة ٤٤٩ هجرية .

لسان رسوله ﷺ لا يعتقدون تشبيهاً لصفاته بصفات خلقه .

إلى أن يقول:

وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن ووردت بها الأخبار الصحاح من السمع والبصر والعين والوجه والعلم والقدرة والقوة والعزة والعظمة والإرادة والمشيئة والكلام والرضا والسخط والحياة واليقظة والفرح والضحك وغيرها من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين بل ينتهون فيها إلى ما قاله الله تعالىٰ وقاله رسوله ﷺ من غير زيادة عليه ولا إضافة إليه ولا تكييف له ولا تشبيه ولا تحريف ولا تبديل ولا تغيير ولا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب وتضعه عليه بتأويل منكر ويجرون على الظاهر ويكلون علمه إلى الله تعالىٰ ويقرون بأن تأويله لا يعلمه إلا الله .

ويقول الشوكاني في رسالة صغيرة أيضاً تسمى (التحف في مذاهب السلف) :

« وبهذا الكلام الذي ذكرنا تعرف أن مذهب السلف من الصحابة رضي الله عنهم والتابعين وتابعيهم هو إيراد أدلة الصفات على ظاهرها من دون تحريف لها ولا تأويل متعسف لشيء منها ولا جبر ولا تشبيه ولا تعطيل يفضي إليه كثير من التأويل » .

ويمكننا أن نستخلص من هذه النقول التي أوردناها أن السلف لم يكونوا يعمدون إلى تأويل شيء مما ورد في الصفات مما يوهم ظاهره التشبيه مثل قوله تعالى: ﴿الرحمنُ على العرش استَوى﴾ (٤٩) و﴿أأمِنتُمْ مَنْ في السَّماءِ﴾ (٥٠) و ﴿يدُ اللهِ فوقَ أيدِيهِمْ﴾ (٥١) ونحو ذلك وهذا أمر متفق عليه .

ولكن الخلاف هل كان السلف لا يفهمون معاني هذه الآيات بل إنما كانوا يقرأونها تعبداً فقط دون أن يكون لها مدلول في عقولهم أصلاً وذلك بعد صرفهم لها عن ظواهرها واعتقاد أن هذه الظواهر غير مرادة لله لاستحالتها في نظر العقل وإفضائها إلى التشبيه ـ هذا ما يدل عليه كلام ابن خلدون .

---

(٤٩) سورة طه الآية ٥ .

(٥٠) سورة الملك الآية ١٦ .

(٥١) سورة الفتح الآية ١٠ .

ولكنا إذا تأملنا كلام المقريزي والصابوني والشوكاني وغيرهم في بيان عقيدة السلف استطعنا أن نفهم منه أن السلف كانوا يفهمون معاني هذه الآيات والأحاديث بدليل أنهم كانوا يثبتون لله ما تضمنته من صفات.

ولو كان معنى هذه الآيات والأحاديث غير مفهوم لهم البتة لما صح منهم الإثبات إذ كيف يثبتون شيئاً لا يعقل معناه..

غاية الأمر أن السلف رضي الله عنهم لم يكونوا يبحثون فيما وراء هذه الظواهر عن كنه هذه الصفات أو كيفية قيامها بذاته تعالىٰ.

فمثلاً ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ يفهم منها السلفي لأول وهلة معنى الاعتدال والعلو. ولكنه لا يبحث فيما بعد ذلك عن حقيقة هذا الاستواء وكيفيته مع اعتقاد أنه لا يماثل استواء المخلوق على المخلوق.

ولهذا لما سئل مالك بن أنس - كيف استوى ربنا على العرش: قال الاستواء معلوم والكيف مجهول.

ويقصد بذلك أن معنى الاستواء في الآية معروف من اللغة لا يمكن جحده، وأما كيفيته فهي مجهولة لنا بل هي من المتشابه الذي استأثر الله تعالىٰ بعلمه، وهكذا يقال في باقي الصفات.

وقد مال ابن تيمية إلى هذا الرأي الأخير وبين أنه حقيقة مذهب السلف وأن القول بأن السلف كانوا لا يفهمون معاني هذه النصوص ولا يسألون عنها رمى لهم بالتقصير في أهم المهمات في الدين وهو معرفة صفات الله تعالىٰ.

وإذا ثبت أنهم كانوا يسألون رسول الله ﷺ عن أتفه الأشياء وأحقرها وكان هو يبين لهم ذلك فكيف لا يسألون عن معاني هذه النصوص حتى يجابوا بما يوضحها لهم مع توفر الرغبة وشدة الحاجة إلى معرفة ذلك لتعلقه بأصول الدين.

بل كيف يمكن القول بأن الله نزل في القرآن ما لا يفهم معناه مع انه أنزله لنتدبره ونعقله وأمرنا بذلك فقال تعالىٰ ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾ [٥٢].

وكيف يمكن القول بأن رسول الله ﷺ ترك الناس بلا بيان وأنه لم يشرح

---

(٥٢) سورة صٓ الآية ٢٩.

لهم ما غمض عليهم فهمه من كتاب الله مع أن الله أرسله ليبين للناس ما نزل إليهم وليبلغهم البلاغ المبين.

يقول ابن تيمية في تفسير سورة الاخلاص:

« فإن أكثر آيات الصفات اتفق المسلمون على أنه يعرف معناها والبعض الذي تنازع الناس في معناه إنما ذم السلف منه تأويلات الجهمية ونفوا علم الناس بكيفيته كقول مالك (الاستواء معلوم والكيف مجهول) وكذلك قال سائر أئمة السنة.

وحينئذ ففرق بين المعنى المعلوم وبين الكيف المجهول، فإن سمي الكيف تأويلاً ساغ أن يقال هذا التأويل لا يعلمه إلا الله كما قدمناه أولاً.

وأما إذا جعل معرفة المعنى وتفسيره تأويلاً كما يجعل معرفة سائر آيات القرآن تأويلاً، وقيل أن النبي ﷺ وجبريل والصحابة والتابعين ما كانوا يعرفون معنى قوله ﴿الرحمنُ على العرش استوى﴾[53] ولا يعرفون معنى قوله ﴿ما مَنَعَكَ أنْ تسجُدَ لِما خَلَقْتُ بيدِي﴾[54] إلى أمثال هذه الآيات بل استأثر الله بعلم معناها كما استأثر بعلم وقت الساعة وإنما كانوا يقرأون ألفاظاً لا يفهمون لها معنى كما يقرأ الإنسان كلاماً لا يفهم منه شيئاً، فقد كذب على القوم.

والنقول المتواترة عنهم تدل على نقيض هذا وأنهم كانوا يفهمون هذا كما يفهمون غيره من القرآن وإن كان كنه الرب عز وجل لا يحيط به العباد ولا يحصون ثناء عليه[55].

ولما كان أعداء مذهب السلف يرمونه بالجمود ومنابذة العقل بسبب وقوفه عند الظواهر التي يقضي العقل باستحالتها فقد حاول ابن تيمية جهده أن يبرر هذا المذهب من ناحية العقل أيضاً بل وأن يثبت أنه هو المذهب الذي يساير العقل في منطقه ويتمشى مع الفطرة السليمة التي لم تفسدها الأهواء ولم يطمس

---

(٥٣) سورة طه الآية ٥.

(٥٤) سورة صَ الآية ٧٥.

(٥٥) تفسير سورة الاخلاص ص١٤٢.

نورها ظلمات التقليد .

وأن يثبت كذلك أن هذا الذي يدعيه خصوم هذا المذهب معقولات ضرورية ويقدمونها على النص ليست كذلك في الحقيقة بل هي من أحكام الوهم والخيال .

فمثلاً إذا كان معنى الاستواء على العرش في الظاهر هو العلو والارتفاع وكان السلف يعتقدون بعلوه تعالىٰ على خلقه فليس هذا في نظر ابن تيمية مما يتنافى مع العقل في شيء بل العقل الصريح يحكم بأن كل موجودين إما أن يكونا متباينين أو متداخلين .

وما دام الله عز وجل ليس داخل العالم ولا حالا في شيء من أجزائه فلا بد أن يكون مبايناً له عالياً عليه .

وأما ما يدعيه طوائف العقليين من استحالة الاستواء الحقيقي على الله وتأويلهم له بالاستيلاء أو التدبير بحجة أن الاستواء على الحقيقة يستلزم الجسمية والله عندهم يستحيل أن يكون جسماً بل هو ذات مجردة عن المادة ليست بداخل العالم ولا خارجه ولا متصلة به ولا منفصلة عنه فهي دعوى باطلة في نظر ابن تيمية .

وما يدعونه من التجريد هو في نظره أمر تقديري محض لا وجود له إلا في الأذهان .

ويرى ابن تيمية أن القول بوجود مباين للعالم عال عليه هو أولى في العقل وأقرب إلى الفطرة من هذا الذي يدعونه من التجريد[٥٦] .

وهكذا نرى ابن تيمية يحاول بعنف أن يعكس الأمر على خصومه وأن يشككهم في معقولاتهم وأن يقوم بنفس الدور الذي لعبه الفلاسفة حينما كانوا يجرون النصوص إلى الفلسفة فأخذ هو يجر العقل إلى خدمة النص .

وفي سبيل ذلك اضطر ابن تيمية أن يهدم كثيراً من قضايا العقل التي يظنها الناس ضرورية وأن يقيم مكانها أخرى تتلاءم مع نصوص الدين الصريحة بحيث لا يحتاج بأزاء هذه النصوص إلى إنكار أو تأويل .

---

(٥٦) منهاج السنة جـ ١ ص ٢١٨ .

وقد ألف ابن تيمية في ذلك كتابه الذي سماه (الموافقة بين صريح المعقول وصحيح المنقول) .

وهذا الكتاب يعتبر من أقوم ما كتب ابن تيمية ، وقد حاول فيه أن يوفق بين العقل والنقل وأن يزيل ما عساه يتوهم بينهما من تعارض وأن يثبت أن المعقولات الصريحة لا تتنافى بأية حال مع المنقولات الصحيحة وأن كل ما يتحدث به عن اختلاف بينهما فسببه أحد أمرين، إما اختلاط في العقل وإما جهل بالنص .

يقول القصيمي في كتاب الصراع ما ملخصه :

« ولقد استطاع ابن تيمية بمهارة أن يوفق بين نصوص الشريعة الثابتة وبين المعقولات الصريحة وأن يزيل ما بينهما من خلاف وأن يحل تلك العقد القوية التي عقدت حول أمهات الدين الاعتقادية مثل الصفات السمعية وقيام الصفات بالذات ومثل الأفعال الاختيارية وقيامها بذاته تعالىٰ ومغايرة الصفات للذات وصفات التعليل والحكمة والاختيار وصفة الكلام وصفة الاستواء والعلو وحدوث العالم وبعث الأجساد والنبوات والكرامات والمعجزات والتوفيق بين العقل والنقل .

وقد كان الناس قبله بأزاء النصوص فريقين متعادين فريقاً سخر منها وزهد فيها لما أيقن مخالفتها للمعقولات الضرورية وان اصطدم شيء من عقلياته بشيء منها لجأ إلى تأويله .

وفريقاً قبلها بايمان واستسلام ظاهر على مضض مع اعترافه بانه لا يمكن الاصلاح بينها وبين المعقولات في الظاهر .

وكان لكل من الفريقين أتباع وأنصار وكانت الكثرة في جانب العقليين ولذلك كان للمعتزلة التفوق على خصومهم ، فلما جاء ابن تيمية عمد إلى تبديد هذه الغمة وأقام الأدلة على توافق العقل والنقل وأنهما أخوان لا يختلفان »[٥٧] .

---

(٥٧) الصراع بين الوثنية والاسلام للقصيمي ص ٦٨٥ .

الفصل السادس

موقف ابن تيمية

من العقل والنقل

قلنا فيما سبق إن ابن تيمية قد حاول جهده أن يوفق بين العقل والنقل وأن يزيل ما بينهما من تعارض في الظاهر.

ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن ابن تيمية كان يعترف بالعقل كعنصر مستقل من عناصر الاستدلال في مسائل العقيدة أو أن له من السلطة في شؤون الدين ما به بقوى على مزاحمة النص فضلاً عن تقديمه عليه.

بل كل وظيفة العقل في نظره أن يفهم ما جاءت به النصوص دون أن يبتكر من عنده شيئاً لأن الدين جاء بقضاياه مبرهنة مدللة وليس على العقل إلا أن ينظر في تلك الأدلة والبراهين.

نظر ابن تيمية فوجد الاختلاف في العقائد قد بلغ حداً لا يجمل الإغضاء عنه ورأى أن كل فرقة تدعي أن عندها من المعقول ما ليس عند غيرها وأن مذهبها هو المذهب الصحيح الموافق لصريح العقل ولم يجد هناك ما يصح أن يكون مرجعاً لهذه الفرق كلها ترد إليه ما تنازعت فيه ليحكم بينها غير الكتاب والسنة.

فدعاهم جميعاً إلى عرض آرائهم ومذاهبهم على ما جاء به الرسول ليأخذوا بما وافقه ويدعوا ما خالفه.

وحذرهم من الشطط والانحراف والسير وراء العقول التي لا ضابط لها.

وأوجب على العقل النظر في حدود النص ولم يجد في ذلك شيئاً من الحجر عليه فإن فيما جاء به الكتاب الكريم من فنون الأدلة ومتنوع البراهين مجالاً واسعاً للعقل[٥٨] - يقضي فيه رغبته ويشبع نهمه مع ضمان السير في الجادة دون تعثر أو انحراف.

كان ابن تيمية يعتد كثيراً بالكتاب والسنة ويؤمن بكفايتهما لجميع الأحكام الدينية اعتقادية كانت أو عملية.

ومتى صح عنده النص لم يعدل به شيئاً آخر ولم يلتفت إلى ما يعارضه من أقيسة نظرية أو مكاشفات صوفية أو غير ذلك مما يدعيه الناس طرقاً للمعرفة.

والطريق الوحيد للوصول إلى العلم اليقيني عنده هو ما جاء به الرسول لأن الرسول بين الدين أصوله وفروعه جميعاً فهو لا يؤخذ إلا منه وإلا لم يكن علماً.

ومقياس صحة العقل وفساده في نظر ابن تيمية هو موافقته لما جاء به النص أو مخالفته له، ويرى ابن تيمية أن الواجب في المسائل الدينية أن يخضع العقل للنص ويكون تابعاً له بخلاف ما يدعيه أرباب النظر العقلى من إخضاع النصوص للعقول.

ولا يكون العقل دائماً في نظر ابن تيمية إلا موافقاً للنقل، فصحة النقل وفساده مرتبطة بصحة العقل وفساده.

يقول في المنهاج:

« والقول كلما كان أفسد في الشرع كان أفسد في العقل فإن الحق لا يتناقض والرسل إنما أخبرت بحق والله فطر عباده على معرفة الحق والرسل إنما بعثت بتكميل الفطرة لا بتغيير الفطرة »[٥٩].

وخلاصة القول أن ابن تيمية يرى أن القرآن هو الإمام الذي يقتدى به، وأن الرجل لا يكون مؤمناً حقاً حتى يؤمن بجميع ما أخبر به الرسول إيماناً

---

(٥٨) يرى ابن تيمية أن خلاصة ما عند أرباب النظر العقلي فى الإلهيات من الأدلة اليقينية والمعارف الإلهية قد جاء بها الكتاب والسنة مع زيادات أو تكميلات لم يهتد إليها إلا من هداه الله بخطابه وأن ما قد جاء به الرسول من ذلك فوق ما فى عقول جميع العقلاء من الأولين والآخرين (منهاج السنة جـ ١ ص ١٧٤).

(٥٩) منهاج جـ ١ ص ٨٢.

جازماً ليس مشروطاً بعدم المعارض وأن لا يتكلم في شيء من الدين إلا تبعاً لما جاء به الرسول فلا يتقدم بين يديه بل ينظر ما قاله فيكون قوله تبعاً لقوله وعلمه تبعاً لأمره.

وإذا أراد معرفة شيء من الدين والكلام فيه نظر فيما قاله الله ورسوله فمنه يتعلم وبه يتكلم وفيه ينظر ويتفكر وبه يستدل.

وهذا عنده هو أصل العلم والإيمان وطريق الخير والسعادة[٦٠] يقول ابن تيمية في رسالة الفرقان:

« فصل في جماع الفرقان بين الحق والباطل والهدى والضلال والرشاد والغي وطريق السعادة والنجاة وطريق الشقاوة والهلاك أن يجعل ما بعث الله به رسله وأنزل به كتبه هو الحق الذي يجب اتباعه وبه يحصل الفرقان والهدى والعلم والإيمان فيصدق بأنه حق وصدق.

وما سواه من كلام الناس يعرض عليه فإن وافقه فهو حق وإن خالفه فهو باطل وإن لم يعلم هل وافقه أو خالفه لكون ذلك الكلام مجملاً لا يعرف مراد صاحبه أو قد عرف مراده ولكن لم يعرف هل جاء الرسول بتصديقه أو تكذيبه فإنه يمسك فلا يتكلم إلا بعلم.

والعلم ما قام عليه الدليل، والنافع منه ما جاء به الرسول.

وقد يكون علم من غير الرسول لكن في أمور دنيوية مثل الطب والحساب والفلاحة والتجارة وأما الأمور الإلهية والمعارف الدينية فهذه العلم فيها مأخوذ عن الرسول.

فالرسول أعلم الخلق بها وأرغبهم في تعريف الخلق بها وأقدرهم على بيانها وتعريفها فهو فوق كل أحد في العلم والقدرة والإرادة وهذه الثلاثة بها يتم المقصود ومن سوى الرسول إما أن يكون في علمه بها نقص أو فساد وإما أن لا يكون له إرادة فيما علمه من ذلك فلم يبينه إما لرغبة وإما لرهبة وإما لغرض آخر وإما أن يكون بيانه ناقصاً ليس بيانه البيان عما عرفه الجنان »[٦١].

---

(٦٠) مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ٤٢.

(٦١) مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ١٠٦.

ويقول في موضع آخر بعد ذلك بقليل:

« والمقصود هنا أن يؤخذ من الرسول العلوم الإلهية الدينية سمعيها وعقليها ويجعل ما جاء به هو الأصول لدلالة الأدلة اليقينية البرهانية على أن ما قاله حق جملة وتفصيلاً .

فدلائل النبوة وأعلامها تدل على ذلك جملة ، وتفاصيل الأدلة العقلية الموجودة في القرآن يدل على ذلك تفصيلا .

وأيضاً فإن الرسل إنما بعثوا بتعريف هذا ، فهم أعلم الناس به وأحقهم بقيامه وأولاهم بالحق فيه .

وأيضاً فمن جرب ما يقولونه ويقوله غيرهم وجد الصواب معهم والخطأ مع مخالفيهم »[٦٢] .

هذا هو منهج ابن تيمية الذي يصرح به في عامة كتبه .

وأما ما يراه الأستاذ مصطفى عبد الرازق من أن احترام ابن تيمية لنظر العقل هو الذي جعله يتسامى عن التقليد بحيث كان إذا أفتى لم يلتزم بمذهب بعينه بل بما يقوم دليله عنده[٦٣] .

فلعله لا يقصد بذلك العقل المجرد عن هداية الدين فإن ذلك عقل لا يعرفه ابن تيمية ولا يعبأ به .

وربما كان تسامي ابن تيمية عن التقليد وحريته في البحث نتيجة لسعة علمه بالنقليات ووجوه دلالتها أكثر مما هو نتيجة احترامه لنظر العقل وثقته به .

وينتقد بعض الباحثين ابن تيمية في موقفه من العقل الانساني ، ذلك الموقف الذي يبدو غريباً من رجل مثله ثار على الجمود والتقليد ودعا إلى حرية البحث والنظر .

ويرى أنه كان جديراً به وقد فتح باب الاجتهاد في الفروع وخالف أئمة المذاهب الأربعة وغيرهم في كثير من المسائل ، أن يكون كذلك بالنسبة للأصول فلا يحجر على العقول النظر فيها ولا يحكم عليها بالوقوف عند ظواهر

---

(٦٢) مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ١٠٩ .

(٦٣) فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص ١٢١ .

النصوص فإن ذلك مع ما فيه من تناقض قد أوقعه فيما وقع فيه خصومه من الحجر على حرية الرأي وحصر الدين في حدود ضيقة، يشتد فيها الحرج على العقول ولا تتسع للاجتهاد الذي لا شطط فيه ولا انحراف[٦٤].

ونحن نرى أن ابن تيمية لم يتناقض في موقفه ولم يسلك في الأصول منهجاً يختلف عما سلكه في الفروع وإنما كان المنهج الذي التزمه فيهما واحداً وهو الاعتصام بالكتاب والسنة والأخذ بآراء السلف فيما لم يظهر له فيه نص فإذا وجد النص لم يعدل عنه إلى غيره كما قدمنا.

ولئن كان خالف أئمة المذاهب في كثير من الفروع فلأنه وجد من النصوص ما سوغ له تلك المخالفة.

وكيف يمكن القول بأن ابن تيمية لم يكن مجتهداً في الأصول وهو الذي لم يتشيع لفرقة ولم يتقيد بمذهب بل خالف عقائد عصره كلها وحاربها ولم يرض لنفسه أن يكون مقلداً لإمام من أئمتها. ثم هو مع ذلك أحيا مذهب السلف بعدما كاد يندرس ونصره بطرق وأدلة لم يسبقه إليها أحد وحاول تخليص العقيدة الإسلامية مما شابها من فساد وران عليها من أولان الفلسفة الدخيلة والجدل البغيض.

على أن الأمر في العمليات هين والخطأ فيها مغفور فيمكن أن يتوسع فيها ما لا يتوسع في الأصول فإن الأمر فيها خطر مخوف.

ولهذا كان السلف رضي الله عنهم كثيراً ما يخالف بعضهم بعضاً في المسائل العلمية على حين لم يؤثر عنهم خلاف في مسائل الأصول.

يقول ابن قيم الجوزية المتوفي سنة ٧٥١ هجرية في كتاب أعلام الموقعين:

« وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام وهم سادة المسلمين وأكمل الأمة إيماناً.

ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال بل كلهم على اثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم

---

(٦٤) من مقال للأستاذ عبد المتعال الصعيدي نشر بمجلة الرسالة العدد ٥٩٠ من السنة الثانية عشرة بعنوان القضايا الكبرى في الإسلام.

إلى آخرهم، لم يسموها تأويلاً ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً ولم يبغوا لشيء منها ابطالاً ولا ضربوا لها أمثالاً ولم يدفعوا في صدورها وأعجازها ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإيمان والتعظيم »(٦٥) ويقول ابن عبد البر المتوفي سنة ٤٦٣ هجرية في كتاب جامع بيان العلم وفضله:

« ونهى السلف رحمهم الله عن الجدال في الله جل ثناؤه في صفاته وأسمائه وأما الفقه فأجمعوا على الجدال فيه والتناظر لأنه علم يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك وليس الاعتقادات كذلك لأن الله لا يوصف عند الجماعة إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله أو أجمعت الأمة عليه وليس كمثله شيء فيدرك بقياس أو إنعام نظر(٦٦).

وأخيراً أليس مما يجني على العقيدة ويضعف سلطانها على القلوب أن تصبح محلاً للمناقشة ومجالاً للأخذ والرد يقول فيها كل إنسان برأيه ويبتدع ما شاء له هواه ولو خالف صريح الكتاب والسنة.

الحق أن ابن تيمية كان على صواب فيما دعا إليه من الاعتصام بالكتاب والسنة والوقوف عند حدودهما جمعاً للكلمة وتوحيداً للصفوف.

ولو فرضنا أنه لم يصب في ذلك فهو معذور فإن حالة المسلمين الاعتقادية قد وصلت في عهده إلى درجة كبيرة من الفوضى والفساد.

---

(٦٥) أعلام الموقعين جـ١ ص٥٥.

(٦٦) كتاب جامع بيان العلم وفضله جـ٢ ص٩٢ الطبعة الأولى

الفصل السابع

طريقة ابن تيمية
في الدفع أو التأييد

كان ابن تيمية أول من أخذ في الاسلام بأساليب النقد الحديثة فإن الغزالي وإن كان قد سبقه بنقد الفلسفة إلا أن طريقته في النقد لم تكن سليمة فقد صرح بأن غرضه من النقد إنما هو الهدم فقط لا البناء كما أنه كان لا يرى مانعاً من إلزام الفلاسفة بأي مذهب من المذاهب المنتمية إلى الإسلام مهما كانت باطلة في نظره بحجة أن خطرها على العقيدة أقل من خطر الفلسفة .

يقول في كتابه التهافت:

« ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة فظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم فلذلك أنا لا أدخل عليهم في الاعتراض إلا دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً به بالزامات مختلفة فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطوراً مذهب الواقفية ولا انتهض ذاباً عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد[٦٧] .

أما ابن تيمية فكان يتخذ من النقد أداة للوصول إلى الحق ولذلك لم يختص بنقده فرقة معينة أو مذهباً خاصاً كما قدمنا بل وجه نقده إلى جميع ما كان

---

(٦٧) تهافت ص ٥ .

معروفاً في عصره من فرق ومقالات باطلة في نظره حتى يكشف لقارئه عن معايبها ويبين له وجوه تهافتها وتناقضها ولا يترك له فرصة للتردد والحيرة بينها، ثم يبين له مع ذلك ما يعتقده المذهب الصحيح الذي يجب أن يسلكه.

وهذه النزعة التي ترمي للوصول إلى الحق هي التي جعلت ابن تيمية يعترف بما عساه يوجد عند بعض هذه الفرق من آراء صحيحة موافقة للحق ويمدحهم عليها.

وهناك ميزة أخرى لابن تيمية قد أشار إليها الأستاذ عبد العزيز المراغي في كتابه حيث قال:

« وبهذه المناسبة يجدر بنا أن ننبه على شيء واضح الوضوح كله في آراء ابن تيمية وألوان حواره، ذلك أنه لا يذكر رأياً عن شخص إلا بمشافهة أو بنقل عن كتاب عرفه.

وفي كتاب مجموعة الرسائل والمسائل كثير من محاوراته مع أصحاب البدع والمذاهب الضالة وكثير من أساليبه التي فيها شيء من الجدة والطرافة في مناقشة المبتدعين من خصومه على نحو من الإلزام لا يعرف إلا لابن تيمية من رجال عصره.

وطبيعي أن يجعل هذا النحو من الاتصال الشخصي أو القراءة الموثوق بها ابن تيمية بمنجاة من الطعن عليه بجهل أو خطأ في نقل أو ضلال أو تضليل »[٦٨].

أما الغزالي فكان لا يعنيه في النقد أن يتثبت من نسبة الآراء إلى أصحابها فتراه مثلاً قد افترض أن الفارابي وابن سينا أوثق الناس في نقل فلسفة أرسطو وفهمها وظن أنه إذا اشتغل بنقد ما قالاه وإبطاله كان ذلك معناه نقد أرسطو نفسه[٦٩] مما جعل ابن رشد يتهمه بعدم الدقة في التمييز بين ما قاله أرسطو وما قاله هؤلاء الفلاسفة ولكن ابن تيمية كان يعرف تماماً أن الفارابي وابن سينا لا يمثلان فلسفة أرسطو الصحيحة وأنهما خالفاه في أشياء كثيرة، ولذلك نراه يهتم بقراءة كتب أرسطو نفسها حتى يتبين له وجه الحق في ذلك ويستطيع أن

---

(٦٨) كتاب ابن تيمية ص ٦٩ - ٧٠ للشيخ عبد العزيز المراغي.

(٦٩) التهافت ص ٣.

ينسب كل رأي إلى صاحبه .

أنظر إليه يقول في المنهاج:

أما جماهير العقلاء فيقولون إن فساد كل من هذين القولين معلوم بضرورة العقل حتى المنتصرين لأرسطو وأتباعه كابن رشد الحفيد وغيره أنكروا كون الممكن يكون قديماً أزلياً على إخوانهم كابن سينا ، وبينوا أنهم خالفوا في هذا القول أرسطو وأتباعه وهو كما قال هؤلاء وكلام أرسطو بين في ذلك في مقالة اللام التي هي آخر كلامه فيما بعد الطبيعة وغير ذلك .

وأرسطو وقدماء أصحابه مع سائر العقلاء يقولون أن الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه لا يكون محدثاً كائناً بعد أن لم يكن ، والمفعول لا يكون إلا محدثاً وهم إذا قالوا بقدم الافلاك لم يقولوا إنها ممكنة ولا مفعولة ولا مخلوقة بل يقولون إنها تتحرك للتشبه بالعلة الأولى فهي محتاجة إلى العلة الأولى التي يسميها ابن سينا وأمثاله واجب الوجود من جهة أنه لا بد في حركتها من التشبه به فهو لها من جنس العلة الغائية لا أنه علة فاعلة لها عند أرسطو وذويه .

وهذا القول من أعظم الأقوال كفراً وضلالا ومخالفة لما عليه جماهير العقلاء من الأولين والآخرين ولهذا عدل متأخرو الفلاسفة عنه وادعوا موجباً وموجباً كما زعم ابن سينا وأمثاله »(٧٠) .

فهذه العبارة تدل على منتهى الدقة في تحقيق الآراء.ونسبتها إلى أصحابها .

كذلك كان ابن تيمية يعني أشد العناية بتحديد الألفاظ وتعيين مدلولاتها حتى لا يقع فيها اشتباه أو لبس ويرى أن أكثر ما يقع بين الناس من خلاف إنما سببه اشتراك الألفاظ وابهامها .

لذلك كان في مناقشته للفرق المختلفة يطالبهم بتحديد ما اصطلحوا عليه من ألفاظ ويرى أن البحث بدون ذلك خطأ وضلال .

كما أنه كان يحتكم دائماً إلى اللغة وأوضاعها في تحديد مدلولات الألفاظ حتى يمنع من التلاعب بها وحملها على معان اصطلاحية لا صلة بينها وبين المعنى اللغوي .

---

(٧٠) منهاج جـ١ ص٦٢ .

ويرى أن من الخطأ العلمي الفاحش أن تؤخذ هذه الألفاظ المستعارة لتلك المعاني الاصطلاحية والتي جردت عن معانيها اللغوية حجة في مواضع النزاع، يقول في كتاب الموافقة:

« وما تنازع فيه الأمة من الألفاظ كلفظ المتحيز والجهة والجسم والجوهر والعرض وأمثال ذلك فليس على أحد أن يقبل مسمى اسم من هذه الأسماء لا في النفي ولا في الإثبات حتى يتبين له معناه: فإن كان المتكلم بذلك أراد معنى صحيحاً موافقاً لقول المعصوم كان ما أراده حقاً، وإن كان أراد به معنى مخالفاً لقول المعصوم كان ما أراده باطلاً [٧١].

ويقول في موضع آخر ما ملخصه:

« فليس لأحد أن يقول إن الألفاظ التي جاءت في القرآن موضوعة لمعاني ثم يريد أن يفسر مراد الله بتلك المعاني.

هذا من فعل أهل الإلحاد المفترين، فإن هؤلاء عمدوا إلى المعاني وظنوها ثابتة فجعلوها هي معنى الواحد والوجوب والغنى والقدم ونفي المثل ثم عمدوا إلى ما جاء في القرآن من تسمية الله تعالىٰ بأنه أحد وواحد ونحو ذلك من نفي المثل والكفؤ عنه.

فقالوا هذا يدل على المعاني التي سميناها بهذه الأسماء، وهذا من أعظم الافتراء على الله [٧٢].

ولقد أحسن ابن تيمية في رعايته لمدلولات الألفاظ ودقته في استخدام اللغة، ولعل ذلك أهم ما توصي به الفلسفة الحديثة اليوم ـ « جاء في كتاب مبادىء الفلسفة لرابوبرت « هذا ولا يخفى ما في تحديد معاني الألفاظ من الفائدة، فكثيراً ما يثور الخلاف بيننا في مسألة ويشتد الجدال في موضوع ويظهر أن المتجادلين على خلاف فيما بينهم وهم في الواقع على اتفاق، ولو حددت ألفاظهم لتجلى لهم أنهم على رأي واحد.

وليس منشأ الخطأ في الفهم إلا الغلط في تحديد الألفاظ أو غموضها

---

(٧١) الموافقة هامش منهاج السنة جـ ١ ص ١٨٠.

(٧٢) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ٦٤.

وتعقيدها والتباسها، لذلك كان فولتير يبدأ المناقشة دائماً بقوله (حدد ألفاظك).

فالعلم بمعاني الألفاظ علماً صحيحاً لا يستغنى عنه للتفكير الصحيح ولا للحكم الصحيح»[٧٣].

ومما تجب ملاحظته أن ابن تيمية لم يكن في انتصاره لطريقة السلف وتأييده لمنهجهم في العقيدة ومناقشته للفرق المخالفة له يقف عند النصوص من الكتاب أو السنة أو الأقوال المأثورة بل كان مع ذلك كثيراً ما يستخدم الأقيسة العقلية وأهمها في نظره قياس الأولى ومضمون هذا القياس هو إثبات حكم الأدنى للأعلى لأولويته به، فيقال مثلاً، كل كمال ثبت للمخلوق وأمكن أن يتصف به الخالق كان الخالق أولى به، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالخالق أولى بتنزهه عنه[٧٤].

وكذلك كان ابن تيمية يستخدم قاعدة الكمال ويتوسع في استخدامها إلى أقصى حد ويرى أنها كانت ولا تزال معتمد العقلاء قديماً وحديثاً في اثبات وجود الله تعالى وصفاته[٧٥].

ويمكننا أن نفهم هذه القاعدة فهماً تاماً من قول ابن تيمية يستدل بها على اثبات بعض الصفات.

فإذا قدر اثنان أحدهما موصوف بصفات الكمال التي هي أعراض وحوادث على اصطلاحهم كالعلم والقدرة والبطش والآخر يمتنع أن يتصف بهذه الصفات التي هي أعراض وحوادث كان الأول أكمل، كما أن الحي المتصف بهذه الصفات أكمل من الجمادات.

وكذلك إذا قدر اثنان أحدهما يحب نعوت الكمال ويفرح بها ويرضاها والآخر لا فرق عنده بين صفات الكمال وصفات النقص فلا يحب لا هذا ولا هذا ولا يفرح لا بهذا ولا بهذا كان الأول أكمل من الثاني.

---

(٧٣) مبادىء الفلسفة لرابوبرت ترجمة الأستاذ أحمد أمين ص ٢٩.

(٧٤) موافقة ص ١٥ هامش منهاج السنة.

(٧٥) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ٥٩.

ومعلوم أن الله تبارك وتعالىٰ يحب المتقين والمحسنين والصابرين والمقسطين ويرضى عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وهذه كلها صفات كمال.

وكذلك إذا قدر اثنان أحدهما يبغض المتصف بضد الكمال كالظلم والجهل والكذب ويغضب على من يفعل ذلك، والآخر لا فرق عنده بين الجاهل والكاذب والظالم وبين العالم الصادق العادل لا يبغض لا هذا ولا هذا ولا يغضب لا على هذا ولا على هذا كان الأول أكمل.

وكذلك إذا قدر اثنان أحدهما يقدر أن يفعل بيديه ويقبل بوجهه والآخر لا يمكنه ذلك إما لامتناع أن يكون له وجه ويدان وإما لامتناع الفعل والاقبال عليه باليدين والوجه، كان الأول أكمل[٧٦].

ولما كان ابن تيمية من المثبتين للصفات الخبرية التي صرح بها الكتاب والسنة الصحيحة كالاستواء والنزول والوجه واليد ونحو ذلك على ما هو مذهب السلف وكان النفاة لهذه الصفات يعتقدون أن اثباتها يفضي إلى تشبيه الله عز وجل بخلقه إذ لا يتصورون هذه الأمور في الغائب إلا كما هي في الشاهد.

فقد أنكر ابن تيمية قياس الغائب على الشاهد وصرح بأن اثبات هذه الصفات لله لا يقتضي مماثلة الله عز وجل لخلقه في شيء من صفاته.

فإذا كان الاستواء في حق المخلوق مثلاً يلزمه التحيز، وقبول الانقسام والجسمية والاحتياج ونحو ذلك من اللوازم فذلك لا يلزم في استواء الله تعالىٰ.

وإذا كان النزول في الشاهد يقتضي الهبوط والانتقال وتفريغ مكان وشغل آخر فهذا غير لازم في نزول الله أيضاً.

والحاصل أن ابن تيمية ينكر قياس الغائب على الشاهد، ويرى أنه لا يجوز استخدامه في الشؤون الإلٰهية، لأنها فوق ما تدركه عقولنا وتتصوره حواسنا.

يقول في كتاب الموافقة:

« ومما يوضح هذا أن العلم الإلٰهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء فلا يجوز أن يمثل بغيره ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت

---

(٧٦) مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ١٣٠.

قضية كلية تستوي أفرادها، ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلّهية لم يصلوا بها إلى اليقين بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب»[٧٧].

ويقول في تفسير سورة الاخلاص:

فالرب سبحانه إذا وصفه رسوله بأنه ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة وأنه يدنو عشية عرفة إلى الحجاج وأنه كلم موسى في الوادي الأيمن، في البقعة المباركة من الشجرة وأنه استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً، لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة حتى يقال ذلك يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر.

فإن نزول الروح وصعودها لا يستلزم ذلك، فكيف برب العالمين، وكذلك الملائكة لهم صعود ونزول من هذا الجنس.

فلا يجوز نفي ما أثبته الله ورسوله من الأسماء والصفات ولا يجوز تمثيل ذلك بصفات المخلوقات لا سيما ما لا نشاهده من المخلوقات.

فإن ما ثبت لما لا نشاهده من المخلوقات من الأسماء والصفات ليس مماثلاً لما نشاهده منها فكيف برب العالمين الذي هو أبعد عن مماثلة كل مخلوق من مماثلة مخلوق لمخلوق.

وكل مخلوق فهو أشبه بالمخلوق الذي لا يماثله من الخالق بالمخلوق سبحانه وتعالىٰ عما يقول الظالمون علـواً كبيراً»[٧٨].

ونريد الآن بعد ما تقدم أن نعرض لبيان مذهب ابن تيمية في بعض أمهات المشاكل الكلامية مثل إثبات وجود الله تعالىٰ وتوحيده وصفاته ومشيئته وقدره وصدور العالم عنه وموقفه فيها من مذاهب الفلاسفة والمتكلمين حتى يتضح لنا منهجه في العقيدة وطريقته في تأييد آرائه ودفع مذاهب الخصوم ومناقشتها.

---

(٧٧) كتاب الموافقة جـ ١ ص ١٤. على هامش منهاج السنة.

(٧٨) تفسير سورة الاخلاص ص ٩٣.

الباب الثاني

الفصل الأول: منهج ابن تيمية في اثبات الله.

الفصل الثاني: منهج ابن تيمية في اثبات الوحدانية.

الفصل الثالث: مشكلة الصفات وموقف ابن تيمية من المذاهب المختلفة فيها.

الفصل الرابع: مذهب ابن تيمية في الصفات.

الفصل الخامس: صفة الكلام.

الفصل السادس: قيام الحوادث بذاته تعالىٰ.

الفصل السابع: الصفات الخبرية.

الفصل الثامن: صدور العالم عن الله.

الفصل التاسع: في الحكمة والتعليل والقدر.

الفصل الأول

منهج ابن تيمية
في إثبات الله

يعتبر الإيمان بوجود الله تعالىٰ أصل الأصول في الدين.

ولما كان هذا الإيمان في أغلب أحيانه يكون نظرياً محتاجاً إلى مقدمات وأقيسة تفضي إليه، فلا بد من بيان الطرق التي سلكها المتكلمون والفلاسفة في هذا المطلب الذي هو قطب الدين، وبيان موقف ابن تيمية منها، ثم بيان الطريق الذي سلكه هو في ذلك.

أ ـ سلك المتكلمون لإثبات وجود الله تعالىٰ طرقاً متعددة، حصرها صاحب المواقف في أربع طرق، فقال:

« قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض» وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منها، إما بإمكانه أو بحدوثه فهذه وجوه أربعة »[1].

وليس بنا حاجة إلى بيان هذه الطرق كلها فإن فيها كلاماً كثيراً ليس هذا موضعه.

وحسبنا أن نشير هنا إلى أن المتقدمين منهم بنوا رأيهم في إثبات الله تعالىٰ على حدوث العالم ذهاباً منهم إلى أن الحدوث هو العلة المحوجة إلى المؤثر وأنه إذا ثبت أن العالم حادث كان لا بد له من محدث يخرجه من حيز العدم إلى حيز الوجود.

---

(١) شرح المواقف جـ ٨ ص ١ طبعة محمد ساسي المغربي الطبعة الأولى.

ويقولون إن هذه قضية بديهية .

ويوافق ابن تيمية المتكلمين على أن تلك قضية بديهية ، ولكنه لا يسلم لهم طريقتهم في إثبات حدوث العالم .

ويرى أنهم لجأوا في ذلك إلى مقدمات ليست بينة بنفسها ولا يمكن إثباتها بطريق القطع مثل قولهم إن العالم مركب من جواهر فردة وأعراض وأن الجواهر لا تتعرى عن الأعراض، وأن الأعراض حادثة ، وأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

فإن من الصعوبة بمكان تقرير المقدمات التي يتركب منها هذا الدليل من اثبات الجواهر الفردة التي تتركب منها الأجسام أولاً . ثم إثبات الأعراض التي هي صفات الأجسام ثانياً ، ثم اثبات حدوث تلك الأعراض بابطال ظهورها بعد الكون وإبطال انتقالها من محل إلى محل ثالثاً ، ثم اثبات امتناع حوادث لا أول لها وإن ما لا يخلو عن الحوادث جنساً أو عيناً فهو حادث ، إلى غير ذلك مما في مقدمات هذا الدليل من طول وخفاء وتفصيل وتقسيم يتعذر معه ثبوت المدعي[٢] .

ويرى ابن تيمية أن تلك الطريقة التي سلكها المتكلمون لإثبات وجود الله تعالىٰ طريقة مبتدعة مذمومة في الشرع . كما أنها مخطرة مخوفة في العقل ، وأن من اعتمد عليها في أصل دينه فأحد الأمرين لازم له .

إما أن يطلع على ضعفها ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم فتتكافأ عنده الأدلة أو يرجح هذا تارة وهذا تارة كما هو حال طوائف من المتكلمين .

وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل ، كما التزم جهم لأجلها فناء الجنة والنار ، وأبو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة والنار والتزم قوم وهم الأشاعرة ، أن الأعراض لا يجوز بقاؤها بحال على ما في ذلك من مكابرة للحس والعقل[٣] .

ويعجب ابن تيمية من المتكلمين حيث يجعلون هذا الدليل هو أصل دينهم

---

(٢) كتاب النبوات ص ٣٩ وكتاب الموافقة جـ ١ ص ١٩ .

(٣) كتاب الموافقة جـ ١ ص ٢٠ .

وإيمانهم ويجعلون النظر في هذا الدليل هو النظر الواجب على كل مكلف مع علمهم أن الرسول لم يدع الخلق بهذا النظر ولا بهذا الدليل ولا أوجب عليهم العلم بالله عن طريقه .

حتى ولو قدر أنه صحيح في نفسه وأن الرسول أخبر بصحته لم يلزم من ذلك وجوبه إذ قد يكون للمطلوب أدلة كثيرة يمكن التوصل إليه بكل منها[٤] .

وأعجب من ذلك عند ابن تيمية زعمهم أن هذه الطريقة هي طريقة ابراهيم الخليل عليه السلام فيما حكى الله عز وجل عنه بقوله ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي ، فلما أفل قال لا أحب الآفلين﴾ .

وقولهم أنه استدل بالأفول الذي هو الحركة والانتقال على حدوث الكواكب ووجود محدث لها .

وهذا خطأ فإن ابراهيم لم يكن بصدد إثبات الصانع حتى يستدل بحادث على محدث وإنما استدل بأفول الكواكب ومغيبها على بطلان عبادتها وعدم صلاحيتها للألوهية .

فهذا هو المناسب لمقصود ابراهيم، فإن قومه كانوا مقرين بوجود الصانع للعالم ولكنهم كانوا يشركون معه غيره في العبادة، فأراد أن يبين لهم أنه هو المستحق للعبادة وحده .

على أن في ذلك افتراء ظاهراً على اللغة في نظر ابن تيمية ، فليس في اللغة الأفول بمعنى الحركة والانتقال ، ولا يقال للشيء إذا هو تحرك من مكان إلى مكان أنه أفل .

ولو كان مقصود ابراهيم الاستدلال بالحركة والنقلة لما كان هناك موجب لانتظار الأفول ، فإن الحركة كانت موجودة قبل ذلك[٥] .

هكذا يستمر ابن تيمية في نقل هذا المسلك وغيره من مسالك المتكلمين لإثبات الله تعالىٰ مستعيناً في ذلك بابن رشد[٦] الذي أوسعها نقضاً في كتابه

---

(٤) كتاب النبوات لابن تيمية ص٤٠ .

(٥) كتاب الموافقة جـ١ ص٥٨ وما بعدها .

(٦) هو فيلسوف الأندلس أبو الوليد ابن رشد المتوفي سنة ٥٩٥ هجرية .

« الكشف عن مناهج الأدلة » .

وإن كان ابن رشد نفسه لم يسلم من نقد ابن تيمية له .

فإن ابن رشد قال في صدد نقده لطريقة المتكلمين:

« وذلك أن الجسم السماوي وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه لأنه لم يحس حدوثه لا هو ولا أعراضه .

ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته وهي الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله بيقين وهي طريق الخواص التي خص الله بها ابراهيم عليه السلام في قوله ﴿وكَذلِك نُري إبراهيمَ مَلَكُوتَ السموات والأرض ولِيَكُونَ من الموقنين﴾ »[٧] .

فعلق ابن تيمية على هذه العبارة بقوله:

« قول هذا وأمثاله أن ابراهيم استدل بطريق الحركة هو من جنس قول أهل الكلام الذين يذمهم أصحابه وسلف الأمة أن ابراهيم استدل بطريق الحركة لكن هو يزعم أن طريقة الخواص (طريقة أرسطو وأصحابه) حيث استدلوا بالحركة أن حركة الفلك إختيارية وأنه يتحرك للتشبه بجوهر غير متحرك (الصورة أو الله) .

وأولئك المتكلمون يقولون أن استدلال ابراهيم بالحركة لكون المتحرك يكون محدثاً لامتناع وجود حركات لا نهاية لها .

وكل من الطائفتين تفسد طريقة الأخرى وتبين تناقضها بالأدلة العقلية وحقيقة الأمر أن إبراهيم لم يسلك واحدة من الطريقين ولا احتج بالحركة بل بالأفول الذي هو المغيب والاحتجاب »[٨] .

ب ـ وأما الفلاسفة فيقول ابن تيمية انهم سلكوا طريقة الوجوب والامكان وقسموا الموجود إلى واجب وممكن بدلاً من قديم وحادث .

وقد ذكر ابن سينا في إشاراته الدليل على إثبات واجب الوجود مفصلاً

---

(٧) سورة الأنعام الآية ٧٥ .

(٨) كتاب الكشف عن مناهج الأدلة ص ٤٩ و ٥٠ .

ونقله عنه ابن تيمية في كتاب الموافقة وناقشه.

ونحن نذكر هنا هذا الدليل بنصه نقلاً عن الإشارات، ثم نعقب عليه بنقد ابن تيمية.

قال ابن سينا:

(**تنبيه**) - «كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فأما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون، فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم.

وإن لم يجب لم يجز أن يقال أنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً أو مثل شرط وجود علته صار واجباً، وإن لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الأمر الثالث، وهو الإمكان، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع.

فكل موجود إما واجب الوجوب بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته.

(**إشارة**) - ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره.

(**تنبيه**) - إما أن يتسلل ذلك إلى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضاً وتجب بغيرها ولنزد هذا بياناً.

(**شرح**) - كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها وذلك لأنها إما ألا تقتضي علة أصلاً فتكون واجبة غير ممكنة، وكيف يتأتى هذا وإنما يجب بآحادها. وإما أن تقتضي علة هي الآحاد بأسرها فتكون معلولة لذاتها. فإن تلك الجملة والكل شيء واحد وأما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة.

وإما أن يقتضى علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إذ كان كل واحد منها معلولاً لأن علته أولى بذلك.

وإما أن يقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي.

(إشارة) ـ كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لا محالة طرفاً وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهي طرف ونهاية.

فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته»[٩].

وقد اختار الرازي من المتكلمين هذا الطريق من الاستدلال متابعة لابن سينا ولكنه قرره بأسلوب آخر مبني على بطلان الدور والتسلل.

فقال في المحصل:

(مسألة) ـ مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإن كان جائز الوجود افتقر إلى مؤثر آخر. فإما أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى واجب الوجود وهو المطلوب. إلخ[١٠].

ويقول ابن تيمية إن هذه الطريقة التي اخترعها ابن سينا ووافقه عليها الرازي وادعى أنها من أشرف الطرق في هذا الباب وأن جميع الطرق محتاجة إليها هي طريقة صحيحة في العقل ومفضية إلى أن هناك وجوداً واجباً، وأما إثبات تعيينه فيحتاجون فيه إلى دليل آخر[١١].

ويدعي ابن تيمية أيضاً أن هذه الطريقة مسروقة من طريقة الحدوث عند المتكلمين لأن ابن سينا وهو المخترع لها أراد أن يحافظ على نزعته الفلسفية مع قوله بما يشبه طريقة المتكلمين[١٢].

فلما رآهم يستدلون على حدوث الجسم بطريقة التركيب جعل هو التركيب دليلاً على الإمكان، ولما زعموا أن دليلهم هو دليل ابراهيم الخليل عليه السلام في قوله ﴿لا أُحِبُّ الآفلينَ﴾[١٣] مفسرين الأفول بالحركة، جعل هو الأفول بمعنى الإمكان فقال في الاشارات:

---

(٩) إشارات من ص ١٩٤ إلى ١٩٨.

(١٠) المحصل للرازي ص١٠٨.

(١١) منهاج السنة جـ١ صفحة ٩٦.

(١٢) منهاج السنة جـ١ ص ٥١.

(١٣) سورة الأنعام الآية ٧٦.

« قال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب بنفسه لكنك إذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً وتلوث قوله تعالىٰ ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾ فإن الهوية في حظيرة الأمكان أفول ما »(١٤) .

ومعنى هذا في نظر ابن تيمية أن الشمس والقمر والكواكب لم تزل ولا تزال آفلة ، وإن أفولها وصف لازم لها إذ هو كونها ممكنة والإمكان لازم لها .

مع أن القصة تفيد أن الأفول حادث . وإن هذه الأشياء أفلت بعد أن لم تكن آفلة .

وعلى ذلك فاستدلال ابن سينا بالآية أشد بطلاناً في نظر ابن تيمية من استدلال المتكلمين .

وقد اعترض ابن تيمية على الدليل الذي ذكره ابن سينا من وجوه كثيرة ونحن نلخص أهمها فيما يلي :

١ ـ إن قول ابن سينا في الدليل أن الممكن إن قرن باعتبار ذاته شرط صار واجباً أو ممتنعاً ، وإن لم يقرن بها شرط بقي له من ذاته الأمر الثالث وهو الأمكان يقتضي إثبات ذات لهذا الممكن تكون تارة واجبة وتارة ممتنعة .

وهذا يقتضي أن لكل ممكن ذاتاً مغايرة لوجوده وأن تلك الذات يمكن اتصافها بالوجود تارة وبالعدم تارة أخرى .

وهذا باطل سواء أريد به قول من يجعل المعدوم شيئاً من المعتزلة ونحوهم أو قول من يجعل الماهيات النوعية في الخارج مغايرة للوجود في الخارج كما يقوله من يقوله من الفلاسفة .

وهو لم يذكر هنا دليلاً على صحة ذلك ، ومجرد ما ذكره من التقسيم لا يدل على وجود الأقسام الثلاثة في الخارج ، فيبقى دليله غير مقرر المقدمات .

٢ ـ إن هذا القول باطل على كل مذهب .

أما على قول نظار السنة الذين يجعلون وجود كل شيء عين حقيقته فظاهر .

وأما على قول القائلين بأن المعدوم شيء الذين يفرقون بين الوجود والثبوت فإنهم لا يقولون ذلك إلا في المعدوم ولا يقولون إن الموجود القديم ثبوته يقبل الوجود والعدم ولا يتصور عندهم ماهية مستلزمة للوجود تقبل الوجود والعدم .

---

(١٤) الإشارات جـ ١ ص ٢٣٧ .

وأما على قول متأخري الفلاسفة الذين يجعلون وجود الممكنات زائداً على ماهيتها. فتلك الماهيات إنما تتحقق في حال الوجود ولا يمكن تجردها عن الوجود فلا يتصور أن يكون عندهم ماهية هي نفسها تقبل الوجود والعدم.

فاثبات ماهية تقبل الوجود والعدم وهي مع ذلك مستلزمة للوجود لم يقله أحد.

٣ ـ إن هذا باطل. فإنها إذا كانت مستلزمة للوجود امتنع أن تقبل العدم وإن كان عدمها ممكناً امتنع أن تستلزم الوجود فدعوى المدعي أنه يمكن وجودها وعدمها وأنها مع ذلك تستلزم الوجود ولا يمكن عدمها جمع بين المتناقضين.

وإذا قيل هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها، وأما باعتبار سببها فانه يجب وجودها قبل قول القائل هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها ليس معناه أنه يجب وجودها أو عدمها بل معناه أنها باعتبار ذاتها لا تستحق وجوداً ولا عدماً بل لا بد لها من أحدهما باعتبار غيرها. والتقدير انها موجودة فيكون الوجود لها من غيرها واجباً. والوجود الواجب ولو بالغير لا يمكن عدمه. فهذه الذات الواجبة بغيرها لا يمكن عدمها بوجه من الوجوه.

وهب أنه لولا السبب الموجب لها لعدمت. لكن هذا تقدير ممتنع فإن السبب واجب الوجود بذاته وهي من لوازمه ولازم الواجب بذاته يمتنع عدمه. فلا يكون عدمه ممكناً.

وعلى هذا النهج يسير ابن تيمية في نقض هذا الدليل الذي ذكره ابن سينا ومناقشته مناقشة لم يسبقه إليها فيما نعتقد أحد من المتكلمين.

جـ ـ وإذا لم تكن هذه الأدلة التي اصطنعها المتكلمون والفلاسفة صالحة لإثبات وجود الله تعالى. بل كانت في غاية الضعف والفساد في نظر ابن تيمية. فما هو إذن الدليل الذي يصلح لإثبات ذلك المطلب الأعظم عنده؟.

يرى ابن تيمية أن هذا الدليل يجب أن يتوافر فيه شرطان. أحدهما أن يكون مما اتفقت العقول على صحته. ولا يعني ابن تيمية بالعقل هنا تلك القوة النظرية التي تسير على قوانين المنطق فتركب الحجج والأقيسة وتستخرج منها النتائج وتكون وظيفتها استخلاص المعاني الكلية من الجزئيات المحسوسة إلى غير

ذلك مما يدعيه الفلاسفة ولكنه يعني به الفطرة العامة التي فطر الله الناس عليها والتي لم تفسدها الأهواء والتشيع للأقوال الفاسدة[١٥].

وثانيهما أن يكون شرعياً بمعنى أن الشارع قد استدل به وأمر الناس أن يستدلوا به.

فكل دليل توافر فيه هذان الشرطان فهو صحيح في نظر ابن تيمية موصل إلى المطلوب وإلا فلا اعتداد به.

يقول ابن تيمية في كتاب النبوات:

« فالاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة طريقة عقلية صحيحة وهي شرعية دل القرآن عليها وهدى الناس إليها وبينها وأرشد إليها.

وهي عقلية فإن نفس كون الإنسان حادثاً بعد أن لم يكن ومولوداً ومخلوقاً من نطفة ثم من علقة هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم سواء أخبر به الرسول أو لم يخبر. لكن الرسول أمر أن يستدل به ودل به وبيّنه واحتج به فهو دليل شرعي لأن الشارع استدل به وأمر أن يستدل به وهو عقلي لأن بالعقل تعلم صحته.

وكثير من المتنازعين في المعرفة هل تحصل بالشرع أو بالعقل لا يسلكونه وهو عقلي شرعي وكذلك غيره من الأدلة المذكورة في القرآن مثل الاستدلال بالسحاب والمطر هو مذكور في القرآن في غير موضع وهو عقلي شرعي كما قال تعالىٰ ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الماءَ إلى الأَرْضِ الجُرُز فنُخْرِجُ بِهِ زرعاً تأكُلُ منه أنعامُهمْ وأنفُسُهم أفلا يُبصِرُون﴾[١٦] فهذا مرئي بالعيون.

وقال تعالىٰ ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ ثم قال ﴿أولم يكف بربك أنه على أنه كل شيء شهيد﴾.

---

(١٥) ينكر ابن تيمية على الفلاسفة ما اصطلحوا عليه من التفريق بين الوهم والعقل وقبولهم لأحكام الثاني دون الأول وهو يرى إن ما تحكم به الفطرة السليمة من القضايا الكلية المعلومة كله حق وأنه ليس فيها ما يحصل بعضه من حكم الوهم الباطل وبعضه من حكم العقل الصادق وإنما يعلم أن الحكم من حكم الوهم الباطل إذا عرف بطلانه وإما أن يدعى بطلانه بدعوى كونه من حكم الوهم فهذا غير ممكن (منهاج جـ ١ ص ١٨٥).

(١٦) كتاب النبوات ص ٤٨.

فالآيات التي يريها الناس حتى يعلموا أن القرآن حتى هي آيات عقلية يستدل بها العقل على أن القرآن حق وهي شرعية دل الشرع عليها وأمر بها .

والقرآن مملوء من ذكر الآيات العقلية التي يستدل بها العقل وهي شرعية لأن الشرع دل عليها وأرشد إليها[١٧] .

وهنا نجد ابن تيمية متأثراً أيضاً بابن رشد في اعتباره أن تكون الأدلة شرعية جاء بها الشارع ودعا الناس إلى الاستدلال بها مع كونها مغروزة في الفطر والطبائع الإنسانية .

يقول ابن رشد في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) بعد أن نقد مسالك المتكلمين في إثبات الله تعالىٰ وأورد عليها كثيراً من النقوض وبعد أن بيّن الطرق الصحيحة المفضية إلى اليقين بوجود الله تعالىٰ ما نصه :

« فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده ونبههم على ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى .

وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طبائع البشر الإشارة بقوله تعالى : ﴿وإذْ أخذَ ربُّكَ من بني آدمَ من ظهورهم ذُرِّيتِهمْ الآية﴾ »[١٨] .

ويقول في موضع آخر بعد ذلك بقليل :

وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب »[١٩] .

وقد عرفنا فيما سبق أن ابن تيمية كان لا يعتد كثيراً بالعقل ولا يؤمن بكفايته واستقلاله في مسائل الدين حتى ما كان منها أصلاً لغيره مثل الإيمان بوجود الله تعالىٰ وعلمه وقدرته ونحو ذلك . وأن كل وظيفة العقل في نظره أن يفهم ما جاءت به النصوص دون أن يبتكر من عنده شيئاً من الأدلة والبراهين .

فإذا رأيناه ينقد بشدة تلك المسالك السابقة للمتكلمين والفلاسفة فلأنها لا تستند في رأيه إلى نص ديني رغم ما يدعيه أصحابها من نسبتها إلى الدين .

ومن الحق أن نقرر أن بان تيمية وابن رشد كانا على صواب فيما عمدا إليه

---

(١٧) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص٦٨ .

(١٨) سورة السجدة الآية ٢٧ .

(١٩) المصدر نفسه ص٦٩ .

من إفساد هذه الطرق والتحذير من سلوكها . فإنها طرق معتاصة يصعب تصورها على كثير من الناس وفي مقدمتها طول وخفاء ونزاع كثير بحيث لا يمكن إثباتها بطريق قطعي .

فكيف تجعل سبيلاً لتحصيل أشرف المطالب وهو الإيمان بالله تعالىٰ .

وإن من أعظم الحرج أن نكلف العامة ومن لا قدرة لهم على النظر أصلاً بتحصيل معنى الامكان والحدوث والتغير والجوهر والعرض وغير ذلك مما يدخل في تركيب هذه الأدلة . ثم نقول لهم أنكم لا يصح إيمانكم بالله إلا من هذه الطريق فنضيق عليهم رحمة الله ونصدهم عن سبيله ونكلفهم من الأمر ما لا يطيقون .

بل لعل أولى من ذلك وأقرب إلى الفطرة وأضمن للوصول إلى الغاية أن ندعو الناس إلى ما أرشد إليه القرآن من النظر في ملكوت السموات والأرض وما فيهما من عجائب تدل على عظيم قدرة الله تعالىٰ وجسيم نعمته ، ونشرح لهم ما أودع الله في الأشياء المختلفة من خواص ومنافع سخرها لهم وانه كيف وهب كل مخلوق من القوى والآلات ما يحتاجه في تحصيل قوته وحفظ حياته .

هذه هي سبيل القرآن وهي عند من أنصف أهدى للقلوب وأشفى للصدور ﴿يا أيها الناسُ قد جاءتْكُم موعظةٌ مِنْ ربِّكُمْ وشفاءٌ لمَا في الصّدُور وهُدًى ورحمةٌ للمؤمنين﴾ (٢٠) .

---

(٢٠) سورة يونس الآية ٥٧ .

الفصل الثاني

منهج ابن تيمية
في إثبات الوحدانية

وفي هذه المسألة أيضاً يعمد ابن تيمية إلى مسالك الفلاسفة والمتكلمين فينقدها ثم يتخذ لنفسه طريقة خاصة ينزع فيها إلى منهج القرآن في تقرير الوحدانية.

ولا بد هنا أيضاً من بيان مذاهب الفلاسفة والمتكلمين ونقد ابن تيمية لها ثم بيان طريقته التي اختارها في ذلك.

اتفق المتكلمون والفلاسفة على أنه تعالىٰ واحد بمعنى عدم مشاركة الغير له في الألوهية ولكنهم اختلفوا في الطرق المؤدية إلى إثبات الوحدة له تعالىٰ تبعاً لاختلافهم في خصائص الألوهية.

فخصوصيتها عند الفلاسفة هي وجوب الوجود بالذات. ولذلك عنوا في أدلتهم باثبات أنه لا واجب وجود غيره.

وأما عند المتكلمين فخصوصيتها هي الانفراد بالخلـق والاختراع ولـذلـك قصدوا في أدلتهم إلى إثبات أنه هو الصانع للعالم وأنه لا شريك له في ذلك:

(أ) أما الفلاسفة فيقول ابن تيمية أن عمدتهم في إثبات وحدة واجب الوجود حجتان:

١ ـ إحداهما أنه لو كان هناك واجبان لاشتركا في وجوب الوجود الذي هو تمام الماهية وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه تحقيقاً لمعنى الاثنينية، ومعلوم أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون واجب الوجود مركباً، والمركب مفتقر إلى أجزائه التي هي غيره والمفتقر إلى الغير ممكن.

٢ - وثانيهما أنهما إذا اتفقا في الوجوب وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه لزم أن يكون المشترك معلولاً للمختص وهذا باطل هنا. وذلك لأن المشترك والمختص إن كان أحدهما عارضاً للآخر لزم أن يكون الوجوب عارضاً للواجب أو معروضاً له. وعلى التقديرين فلا يكون الوجوب لازماً للواجب.

وهذا محال لأن الواجب لا يمكن أن يكون غير واجب.

وإن كان أحدهما لازماً للآخر لم يجز أن يكون المشترك علة للمختص لأنه حيث وجدت العلة وجد المعلول. فيلزم أنه حيث وجد المشترك وجد المختص.

والمشترك في هذا وذاك فيلزم أن يكون ما يختص بهذا في ذاك، وما يختص بذاك في هذا وهذا محال يرفع الاختصاص[٢١].

وبعد أن قرر ابن تيمية هاتين الحجتين على هذا الوجه قال:

« وهذا ملخص ما ذكره ابن سينا في إشاراته هو وشارحو الإشارات كالرازي والطوسي وغيرهما ».

ثم ذكر بعد ذلك أن الرازي والآمدي أجابا عن هاتين الحجتين بمنع كون الوجوب صفة ثبوتية ونحو ذلك من الأجوبة التي لم تصادف قبولاً عنده.

وأجاب هو عن ذلك من وجهين:

١ - أحدهما المعارضة بالوجود وذلك أنه ينقسم إلى واجب وممكن وكل واحد من الوجودين يمتاز عن الآخر بخصوصيته فيلزم أن يكون الواجب مركباً مما به الاشتراك وما به الامتياز وأن يكون الوجود الواجب معلولاً، وكذلك يمكن المعارضة بالماهية والحقيقة ونحوهما.

٢ - حل الشبهة وذلك أن الشيئين الوجوديين في الخارج سواء كانا واجبين أو ممكنين وسواء قدر التقسيم في موجودين أو جوهرين أو جسمين أو حيوانين أو غير ذلك لم يشرك أحدهما الآخر في الخارج في شيء من خصائصه لا في وجوبه ولا في وجوده ولا في ماهيته ولا في غير ذلك وإنما شابهه في ذلك المطلق الذي اشتركا فيه ولا يكون مشتركاً فيه إلا في الذهن. وهو في الخارج ليس بكلي عام مشترك فيه.

---

(٢١) منهاج السنة جـ٢ ص٤٢.

فالوجوب يوجد عاماً وخاصاً فالعام لا يكون عاماً مشتركاً فيه إلا في الذهن ولا يكون في الخارج إلا خاصاً لاشتراك فيه فلم يبق في الخارج شيء واحد مشترك فيه ومميز.

فهؤلاء الفلاسفة اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان وتوهموا الأمور العقلية أموراً موجودة في الخارج[٢٢].

ب ـ وأما المتكلمون فيقول ابن تيمية أن المتقدمين منهم اعتمدوا دليل التمانع وظنوا أنه هو الدليل المذكور في قوله تعالىٰ ﴿لو كانَ فيهِما آلهةٌ إلاَّ اللهُ لَفَسَدَتا﴾[٢٣] مع أن الأمر ليس كذلك.

وتقرير هذا الدليل على ما ذكره سعد الدين التفتازاني في شرحه على العقائد النسفية[٢٤].

« إنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهما حركة زيد ويريد الآخر سكونه لأن كلاً منهما (الحركة والسكون) في نفسه أمر ممكن وكذا تعلق الإرادة بكل منهما إذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين.

وحينئذ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان. وإلا فيلزم عجز أحدهما وهو أمارة الحدوث والإمكان لما فيه من شائبة الاحتياج.

فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالاً ».

وبعد أن قرر السعد الدليل على هذا الوجه قال:

« وهذا تفصيل ما يقال أن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وإن قدر لزم عجز الآخر.

وبما ذكرنا يندفع ما يقال أنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع أو أن تكون المخالفة والممانعة غير ممكن لاستلزامها المحال أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً ».

---

(٢٢) يناقش ابن تيمية في هذا الموضع مسألة الكلي ويرد على القائلين بوجوده في الخارج من المناطقة ويرى أن ذلك كان سبباً لكثير من الخطأ في الأمور الإلهية والطبيعية (منهاج جـ٢ ص ٦٥).

(٢٣) سورة الأنبياء الآية ٢٢.

(٢٤) شرح العقائد النسفية ص٢١٦ طبعة محمود شاكر سنة ١٣٣١ هـ.

ثم ذكر أن الحجة في الآية اقناعية وأن الملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات .

وابن تيمية يوافق المتكلمين على أن هذه حجة عقلية صحيحة ولكنه ينكر عليهم ـ متابعاً في ذلك ابن رشد ـ أن تكون هي طريقة القرآن في قوله تعالىٰ ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ .

ويرى أن المقصود من الآية إنما هو بيان امتناع الألوهية من جهة الفساد الناشيء عن عبادة ما سوى الله تعالىٰ لأنه لا صلاح للخلق إلا بالمعبود المراد لذاته من جهة غاية أفعالهم ونهاية حركاتهم وما سوى الله تعالىٰ لا يصلح .

فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة .

فإنه هو سبحانه هو المعبود المحبوب لذاته كما أنه هو الرب الخالق بمشيئته[25] .

فالآية في نظر ابن تيمية ليس المقصود منها تقرير توحيد الربوبية وبيان أنه هو سبحانه الخالق لكل شيء فإن هذا النوع من التوحيد كان يعرفه المشركون من العرب وغيرهم في نظر ابن تيمية بدليل قوله تعالى ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله﴾[26] .

وقوله تعالى ﴿قُلْ لمن الأرضُ ومَنْ فيها إنْ كنتُم تعلمونَ سَيَقُولونَ لله﴾[27] .. الآيات .

ولكن المقصود منها هو تقرير التوحيد في الألوهية بمعنى بيان امتناع وجود إله يستحق العبادة مع الله وهو متضمن أيضاً لتوحيد الربوبية .

والحاصل أن ابن تيمية يرى أن برهان التمانع الذي ذهب إليه نظار المتكلمين كاف في إثبات امتناع صدور العالم عن اثنين الذي هو توحيد الربوبية ولكنه قاصر عن توحيد الألوهية .

والقرآن إنما جاء بتقرير النوعين معاً[28] .

---

(٢٥) منهاج السنة جـ ٢ ص ٧٣ .

(٢٦) سورة العنكبوت الآية ٦١ .

(٢٧) سورة المؤمنون الآية ٨٤ .

(٢٨) تعليل ابن تيمية على كتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ٧٢ .

جـ - وإذا لم تصح في نظر ابن تيمية أدلة الفلاسفة على التوحيد وكان دليل المتكلمين مع كونه عقلياً صحيحاً ليس هو دليل القرآن .

فإن ابن تيمية يسوق برهانين على هذا المطلب الأهم في الدين أخذاً من قوله تعالىٰ ﴿ما اتخذَ اللهُ مِنْ ولدٍ وما كانَ مَعهُ مِنْ إلهٍ إذاً لذهَبَ كُلُّ إلهٍ بما خلقَ ولَعَلا بعضُهُمْ على بعْضٍ﴾ (٢٩) .

ويقول ابـن تيميةِ إنه إذا انتفى اللازم وهو ذهاب كل منهم بما خلق وعلو بعضهم على بعض فقد انتفى الملزوم وهو ثبوت إله مع الله .

أما بيان الملازمة الأولى وهو ذهاب كل بما خلق فلأنه إذا كان معه إله امتنع أن يكون مستقلاً بخلق العالم وامتنع أيضاً أن يكون مشاركاً للآخر معاوناً له لأن ذلك يستلزم عجز كل منهما والعاجز لا يفعل شيئاً فلا يكون رباً ولا إلهاً .

لأن أحدهما إذا لم يكن قادراً إلا باعانة الآخر لزم عجزه حالة الانفراد وامتنع أن يكون قادراً حالة الاجتماع فإنه لا يكون قادراً حتى يجعله الآخر قادراً أو حتى يعينه الآخر. وذلك لا يجعله قادراً ولا يعينه حتى يكون هو قادراً ولا يكون قادراً حتى يجعله ذاك أو يعينه فيلزم الدور.

فامتنع إذا كان كل منهما محتاجاً إلى إعانة الآخر في الفعل أن يكون قادراً فامتنع أن يكون لكل واحد منهما حال الانفراد وحال الاجتماع فعل فتعين أن يكون كل واحد منهما قادراً عند انفراده.

وإذا كان كذلك ففعل أحدهما إن كان مستلزماً لفعل الآخر كأن لا يفعل شيئاً حتى يفعل الآخر فيه شيئاً لزم أن لا يكون أحدهما قادراً على الانفراد وعاد احتياجهما في أصل الفعل إلى التعاون وذاك ممتنع بالضرورة.

فلا بد أن يمكن أحدهما أن يفعل فعلاً لا يشاركه الآخر فيه. وحينئذ فيكون مفعول هذا متميزاً عن مفعول ذاك ومفعول ذاك متميز عن مفعول هذا فيذهب كل إله بما خلق هذا بمخلوقاته وذاك بمخلوقاته .

فتبين أنه لو كان معه إله لذهب كل إله بمخلوقاته وهذا ليس بواقع فإنه ليس في العالم شيء إلا وهو مرتبط بغيره من أجزاء العالم .

---

(٢٩) سورة المؤمنون الآية ٩١ .

وأما بيان البرهان الثاني وهو قوله تعالىٰ ﴿ولعلا بعضُهُمْ على بَعْضٍ﴾ (٣٠) فإنهما يمتنع أن يكونا متساويين في القدرة لأنهما إذا كانا متساويين في القدرة لم يفعلا شيئاً لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف سواء كان الاتفاق لازماً لهما أو كان الاختلاف هو اللازم أو جاز الاتفاق وجاز الاختلاف.

لأنه إذا قدر أن الاتفاق لازم لهما فلأن أحدهما لا يريد ولا يفعل حتى يريد الآخر ويفعل وليس تقدم أحدهما أولى من تقدم الآخر لتساويهما فيلزم أن لا يفعل واحد منهما.

وإذا كان الاختلاف لازماً لهما امتنع مع تساويهما أن يفعلا شيئاً لأن هذا يمنع ذاك وذاك يمنع هذا لتكافؤ القدرتين فلا يفعلان شيئاً.

وأيضاً فإن امتناع أحدهما مشروط بمنع الآخر. فلا يكون هذا ممنوعاً حتى يمنعه ذاك. ولا يكون ذاك ممنوعاً حتى يمنعه هذا فيلزم أن يكون كل منهما مانعاً ممنوعاً وهذا ممتنع.

ولأن زوال قدرة كل منهما حال التمانع إنما هي بقدرة الآخر فإنه إذا كانت قدرة هذا لا تزول حتى تزيلها قدرة ذاك وقدرة ذاك لا تزول حتى تزيلها قدرة هذا فلا تزول واحدة من القدرتين فيكونان قادرين وكونهما قادرين على الفعل مطيقين له في حال كون كل منهما ممنوعاً بالآخر عن الفعل عاجزاً عنه محال لأنه جمع بين النقيضين.

وأما إذا قدر امكان إتفاقهما وإمكان اختلافهما فإن تخصيص الاتفاق بدون الاختلاف وتخصيص الاختلاف بدون الاتفاق يحتاج إلى من يرجح أحدهما على الآخر ولا مرجح إلا هما وترجيح أحدهما بدون الآخر محال وترجيح أحدهما مع الآخر هو اتفاق فيفتقر تخصيصه إلى مرجح آخر فيلزم التسلسل في العلل وهو ممتنع باتفاق العقلاء.

فتبين أنه لو قدر إلهان وكانا متكافئين في القدرة لم يفعلا شيئاً لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف.

فلا بد حينئذ إذا قدر إلهان أن يكون أحدهما أقدر من الآخر والأقدر عال على من دونه في القدرة بالضرورة.

---

(٣٠) سورة المؤمنون الآية ٩١.

فلو كان ثم آلهة لوجب علو بعضهم على بعض ولم يكن المستقل بالفعل إلا العالي وحده.

فتبين أنه لو كان معه آلهة لعلا بعضهم على بعض كما تبين أنه كان يذهب كل إله بما خلق[٣١].

هذا هو ملخص تقرير ابن تيمية للبرهانين اللذين في الآية الكريمة.

ومن الحق أن نقول إننا لم نجد من سبق ابن تيمية إلى تفسير تلك الآية وتقرير ما فيها من الأدلة على التوحيد على هذا النحو من البسط والبيان.

(٣١) منهاج السنة جـ ٢ ص ٦٨ إلى ٧٢.

الفصل الثالث
مشكلة الصفات وموقف ابن تيمية
من المذاهب المختلفة فيها

تعتبر مشكلة الصفات أهم المشاكل الكلامية على الاطلاق وأعظمها تشعباً وأكثرها متاراً للخلاف وتنازع الآراء بين الفرق المختلفة من مثبتين ونفاه، حتى إنه من غير المبالغة أن نقول إنها هي المحور الذي تدور عليه مباحث علم الكلام كله تقريباً .

فهي متصلة بمسألة التوحيد الذي هو المطلب الأقصى لهذا العلم . كما أن لها تعلقاً بمسألة قدم العالم وحدوثه ومسألة الاختيار والجبر وما إلى ذلك من المسائل التي لا تهم علم الكلام وحده بل هي من صميم البحث الفلسفي أيضاً .

وفي هذه المسألة بالذات يتجلى ابن تيمية وطريقته في النقد على أوضح صورها وذلك لأنها أهم ما وقع فيه الخلاف بينه وبين خصومه سواء كانوا مثبتين أو نافين .

ونحن نعرض هنا لبيان المذاهب المختلفة في هذه المسألة على وجه الإجمال ونعقب على كل مذهب بنقد ابن تيمية له .

ثم نعقد فصلاً خاصاً لبيان مذهب ابن تيمية الإجمالي في الصفات والقواعد العامة التي أسسه عليه .

والصفات أنواع مختلفة، فمنها صفات سلوب، مثل القدم والوحدة[٣٢]،

---

(٣٢) المقصود بصفات السلوب هى التى يكون السلب داخلاً في مفهومها فمفهوم القدم مثلاً عدم الأولية ومفهوم الوحدة عدم الشركة ونحو ذلك.

ومنها صفات معان مثل العلم والقدرة[٣٣] ومنها صفات أفعال مثل الخلق والرزق والإحياء والأماتة ونحو ذلك.

وكذلك الناس بأزاء الصفات فرق مختلفة فمنهم من يثبتها كلها ومنهم من ينفيها كلها ومنهم من يثبت بعضاً وينفي بعضاً.

والمشهور من فرق النفاة ثلاثة: ١ ـ الفلاسفة. ٢ ـ المعتزلة. ٣ ـ الجهمية.

١ ـ أما الفلاسفة[٣٤] فذهبوا إلى أن واجب الوجود بذاته واحد بسيط لا تكثر فيه بوجه من الوجوه. فهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورة معقولة في مادة معقولة ولا له قسمة في الكم ولا في المبادىء المقومة له ولا في القول الشارح ولا غير ذلك مما ينافي وحدة واجب الوجود وبساطته المطلقة[٣٥].

ولكنهم مع ذلك يقولون إنه خير محض وكمال محض وحق محض وإنه عقل وعاقل ومعقول وعشق وعاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ ولذة.

بل ويثبتون له العلم والقدرة والإرادة ونحوها من الصفات ويزعمون أن ذلك لا يستلزم الكثرة والتركيب في ذاته لأن مفهوم ذلك كله عندهم شيء واحد هو نفس الذات.

يقول ابن سينا في النجاة:

« فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود انه إنَّ وموجود ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة وبعضها هذا الوجود مع السلب وليس ولا واحدمنها موجباً في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة.

فاللواتي تخالط السلب أنه لو قال قائل في الأول (بلا تحاش) إنه جوهر

---

(٣٣) صفات المعاني هي التي تدل على معنى زائد على الذات عند المتكلمين بمعنى أن الذات لا تكون محتاجة في تحققها إليها.

(٣٤) المقصود بهؤلاء هم متفلسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة اليونانية وبين الدين.

(٣٥) النجاة لابن سينا ص٣٧٢ وما بعدها.

لم يعن إلا هذا الوجود وأنه مسلوب عنه الكون في موضوع وإذا قيل له واحد لم يعن به إلا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم أو القول أو مسلوباً عنه الشريك.

وإذا قيل عقل وعاقل ومعقول لم يعن بالحقيقة إلا أن هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما».

إلى أن يقول:

«فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه[٣٦].

وخلاصة هذا المذهب أن واجب الوجود واحد بسيط لا كثرة فيه لا ذهناً ولا خارجاً وكل ما يعبر به عنه من أسماء فمرجعه إلى مفهوم واحد هو نفس ذاته مع ملاحظة سلب أو إضافة.

ولما كان الباري يعقل ذاته ويعقل ما يصدر عنها من معلولات وكان ذلك موهماً للكثرة في ذاته ضرورة تعدد العلوم بتعدد المعلومات أجاب عن ذلك ابن سينا في كتابه الإشارات بقوله.

«وهم وتنبيه ولعلك تقول إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض كما ذكرت ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحداً حقاً بل هناك كثرة.

فنقول إنه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة بها[٣٧] وجاءت أيضاً على ترتيب.

وكثرت اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا تثلم الوحدة.

والأول يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الأسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته[٣٨].

---

(٣٦) النجاة ص٤١٠ و٤١١.

(٣٧) وبهذه المحاولة يظن ابن سينا أنه قد استطاع التوفيق بين الفلسفة التى تقول ان الأول لا يعلم إلا ذاته وبين الدين الذي يجعله عالماً بكل شيء.

(٣٨) إشارات جـ٢ ص٧١.

ويقول ابن تيمية أن عمدة هؤلاء الفلاسفة في نفي الصفات هي حجة التركيب ويقررها هكذا .

لو كان له صفة لكان مركباً والمركب مفتقر إلى أجزائه وأجزاؤه غيره والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً بنفسه[٣٩] .

وقد ذكر الغزالي لهم هذه الحجة في كتابه التهافت ورد عليها[٤٠] .

وقد اقتفى ابن تيمية أثره في ذلك وناقشهم فيها مناقشة مستفيضة .

فهو يرى أن ألفاظ هذه الحجة كلها مجملة بمعنى أن كل لفظ منها محتمل لعدة معان وأنه لا بد من توضيح المراد من كل لفظ أولاً حتى يتكلم فيه .

فلفظ المركب مثلاً قد يراد به ما ركبه غيره أو ما كان متفرقاً فاجتمع أو ما يقبل التفريق والله تعالىٰ منزه عن هذه المعاني باتفاق .

وأما الذات الموصوفة بصفاتها اللازمة لها فإذا سميتم هذا تركيباً كان ذلك اصطلاحاً لكم ليس هو المفهوم من لفظ المركب ولم تستطيعوا أيها الفلاسفة إقامة الدليل على نفيه .

فقولكم لكان مركباً إن أردتم لكان غيره ركبه أو لكان مجتمعاً بعد افتراقه أو لكان قابلاً للتفريق فاللازم باطل فإن الكلام إنما هو في الصفات اللازمة للموصوف الذي يمتنع وجوده بدونها .

وإن أردتم بالمركب الموصوف أو ما يشبه ذلك فلم قلتم أن ذلك ممتنع .

وقولكم والمركب مفتقر إلى غيره قيل أما المركب بالتفسير الأول فهو مفتقر إلى ما يباينه وهذا ممتنع على الله تعالىٰ .

وأما الموصوف بصفات الكمال اللازمة لذاته الذي سميتوه أنتم مركباً فليس في اتصافه هذا ما يوجب كونه مفتقراً إلى مباين له .

فإن قلتم هي غيره وهو لا يوجد إلا بها وهذا افتقار إليها قيل لكم إن أردتم بقولكم هي غيره إنها مباينة له فذلك باطل .

وإن أردتم أنها ليست إياه قيل لكم وإذا لم تكن الصفة هي الموصوف فأي محذور في هذا .

---

(٣٩) منهاج جـ ١ ص ١٨٨ .

(٤٠) تهافت ص ٤٠ .

فإذا قلتم هو مفتقر إليها قيل أتريدون بالافتقار أنه مفتقر إلى فاعل يفعله أو محل يقبله أم تريدون أنه مستلزم لها فلا يكون موجوداً إلا وهو متصف بها .

أما الثاني فأي محذور فيه وأما الأول فباطل إذ الصفة اللازمة للموصوف لا يكون فاعلاً لها[41] .

وهكذا يمضي ابن تيمية في نقض حجة الفلاسفة على عادته من الدقة في التحديد .

ثم هو من جهة أخرى ينكر عليهم قولهم إنه عشق وعاشق ومعشوق وعقل وعاقل ومعقول ويرى أن هذا اعتراف منهم بقيام الصفات بذاته تعالىٰ .

وأما دعوى أن هذه الألفاظ كلها تعبيرات عن شيء واحد هو نفس الذات فمعلومة الفساد بضرورة العقل . فإن هذه حقائق متنوعة ، فإن جعلت إحداها هي الأخرى كان ذلك بمثابة قولنا ان حقيقة السواد هي حقيقة الطعم وحقيقة الطعم هى حقيقة اللون ونحو ذلك .

وكذلك أنكر عليهم قولهم إنه عالم وقادر وحي ومريد مع قولهم أن علمه عين قدرته ، وقدرته نفس إرادته وإرادته هي حياته والكل هو الذات .

فإن من المعلوم ببدائه العقول أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره والموصوف ليس هو الصفة فليس العلم مثلاً هو العالم أو المعلوم وليس العقل هو العاقل ولا المعقول .

بل التمييز بين مسمى المصدر واسم الفاعل واسم المفعول مستقر في فطر العقول ولغات الأمم . فجعل أحدها هو الآخر منتهى السفسطة[42] .

ب ـ وأما المعتزلة فبعد أن اتفقوا على نفي الصفات الزائدة على الذات اختلفت عباراتهم عنها .

فمنهم من جعلها وجوهاً للذات كأبي الهذيل العلاف فقال إن الله عالم بعلم هو ذاته وقادر بقدرة هي ذاته .

يعني أن الذات تسمى باعتبار تعلقها بالمعلوم علماً وبالمقدور قدرة ونحو

---

(٤١) منهاج من ص ١٨٨ إلى ١٩٠ .

(٤٢) الموافقة جـ ١ ص ١٧٠ وما بعدها .

ذلك[٤٣].

ومنهم من جعلها تعود إلى معنى السلب كما هو مشهور عن النظام والجاحظ فمعنى كونه تعالى عالماً عندهما أنه ليس بجاهل ومعنى كونه قادراً أنه ليس بعاجز وهكذا.

ومنهم من أثبت أحوالاً وراء الذات كأبي هاشم فقال بأن لله عالمية وقادرية لا علماً وقدرة وقال بأن هذه الأحوال ليست بموجودة ولا معدومة[٤٤] إلى غير ذلك مما اختلفوا فيه من التفاصيل.

والحجة التي اعتمد عليها المعتزلة في نفي الصفات قولهم:

إنها لو كانت زائدة على الذات فاما أن تكون محدثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالىٰ وإما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء.

وقد كفر النصارى لقولهم بقدماء ثلاثة. فكيف بمن أثبت أكثر من ذلك[٤٥].

وقد ناقش ابن تيمية هذه الحجة للمعتزلة بمثل ما ناقش به من قبل حجة الفلاسفة فقال:

أما قولكم إنه يلزم على تقدير كونها حادثة قيام الحوادث بذاته تعالىٰ فهذا اللازم ليس بباطل بل يجوز قيام الحوادث بذاته.

وأما انه يلزم على تقدير قدمها تعدد القدماء فيقال لكم إن أردتم بذلك أن يكون الاله أكثر من واحد فالتلازم باطل. فليس يجب أن تكون صفة الإله إلهاً.

وإن أردتم أن الصفة توصف بالقدم فليس المراد أنها توصف به على سبيل الاستقلال فإن الصفة لا تقوم بنفسها ولا تستقل بذاتها ولكنها تكون قديمة بقدم موصوفها. فإن الصفة لازمة للموصوف وتابعة له تكون قديمة بقدمه وباقية ببقائه لا أنها تكون قديمة بقدم خاص أو باقية ببقاء خاص.

ونحن إذا ذكرنا الله بلفظ مظهر أو مضمر دخل في مسمى اسمه صفاته فمن

---

(٤٣) التبصير في الدين ص٤٢ والانتصار ص٧٥.

(٤٤) التبصير ص٥٣.

(٤٥) شرح المقاصد جـ٢ ص٥٦.

قال دعوت الله أو عبدته لم يرد بذلك أنه دعا أو عبد ذاتاً مجردة عن الصفات فإن وجود مثل هذه الذات في الأعيان ممتنع. وإنما أراد أنه دعا أو عبد الله الحي العليم القدير السميع البصير الموصوف بالعلم والقدرة وسائر صفات الكمال.

على أنكم تثبتون أسماءه تعالىٰ فتطلقون عليه حياً وعليماً وقديراً ويمتنع وجود حي عليم قدير لا حياة له ولا علم ولا قدرة. فاثبات الأسماء دون الصفات سفسطة.

وأما قولكم إن النصارى كفروا باثبات قدماء ثلاثة فخطأ بل كان مناط كفرهم هو إثبات آلهة ثلاثة بدليل قوله تعالىٰ ﴿لقدْ كَفَرَ الذينَ قالوا إن اللهَ ثالِثُ ثلاثةٍ وما من إلهٍ إلاَّ إلهٌ واحدٌ﴾ [٤٦] ولم يقل وما من قديم إلا قديم واحد.

فدلت الآية على أنهم كانوا يعتقدون أن الآلهة ثلاثة وأن هذا هو الذي كفروا به [٤٧].

ولما كان الفلاسفة والمعتزلة جميعاً يرون أن إثبات الصفات مخل بالتوحيد بناء على فهمهم لمعنى الواحد والأحد فقد ناقشهم ابن تيمية بأنه لا يوجد في لغة العرب ولا في عامة اللغات أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى واحداً وأحداً في النفي والإثبات بل المنقول بالتواتر عن العرب تسمية الموصوف بالصفات واحداً وأحداً ووحيداً ونحو ذلك.

ويستشهد ابن تيمية لذلك بقول الإمام أحمد في رده على الجهمية:

« قالت الجهمية لما وصفنا الله بهذه الصفات إن زعمتم أن الله ونوره والله وقدرته والله وعظمته فقد قلتم يقول النصارى حين زعمتم أن الله لم يزل ونوره ولم يزل وقدرته.

قلنا لا نقول أن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره ولكن نقول لم يزل الله بقدرته ونوره لا متى قدر ولا كيف قدر.

فقالوا لا تكونون موحدين أبداً حتى تقولوا كان الله ولا شيء فقلنا نحن نقول قد كان الله ولا شيء ولكن إذا قلنا لم يزل الله بصفاته كلها أليس إنما

---

(٤٦) سورة المائدة الآية ٧٣.

(٤٧) المنهاج جـ١ ص٢٣٧.

نصف إلهاً واحداً بجميع صفاته.

وضربنا لهم في ذلك مثلاً فقلنا لهم أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذع وكرب وليف وسعف وخوص وجمار وإسمها اسم واحد وسميت نخلة بجميع صفاتها فكذلك الله وله المثل الأعلى بجميع صفاته إله واحد».

إلى أن يقول:

«وقد سمى الله رجلاً كافراً اسمه الوليد ابن المغيرة المخزومي فقال ﴿ذَرْنِي ومَنْ خلقتَ وحيداً﴾ (٤٨).

وقد كان هذا الذي سماه وحيداً له عينان وأذنان ولسان وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة فقد سماه الله بجميع صفاته وحيداً.

فكذلك الله وله المثل الأعلى هو بجميع صفاته إله واحد (٤٩).

وأما الجهمية أتباع جهم ابن صفوان (٥٠) فكانوا يقولون أن الله تعالىٰ لا يوصف بشيء مما يوصف به العباد فلا يجوز أن يقال في حقه إنه حي أو عالم أو مريد أو موجود أو نحو ذلك لأن هذه صفات تطلق على العبيد.

وإنما يقال له قادر وموجد وخالق ونحوه لأن هذه الصفات عندهم لا يوصف بها العباد إذ أنهم كانوا جبرية يرون أن العبد لا قدرة له ولا اختيار (٥١).

ويظهر من حكاية ابن تيمية لهذا المذهب ومناقشته أن أصحابه لم يكونوا على رأي واحد في النفي بل إن منهم من نفى الصفات والأسماء صراحة. ومنهم من نفاها ونفى نقائضها أيضاً ومنهم من توقف في ذلك.

يقول ابن تيمية في منهاج السنة:

«ولكن نفاة الصفات يسمون كل من أثبت شيئاً من الصفات مشبهاً بل

---

(٤٨) سورة المدثر الآية ١١.

(٤٩) توجد هذه العبارة في كتاب مخطوط بدار الكتب العربية بعنوان (رد الإمام أحمد على طائفة الجهمية والمعتزلة) كلام رقم ١٩٩٥.

(٥٠) ظهر الجهم بخراسان في أواخر الدولة الأموية ويقال إن أصله من ترمذ وقتل في بعض الحروب سنة ١٢٨ وكان يقول بالجبر وخلق القرآن ونفى العلم بالمتجددات ونفي الخلود (حاشية التبصير ص٦٣).

(٥١) التبصير في الدين ص٦٤.

المعطلة المحضة الباطنية نفاة الأسماء يسمون من سمى الله بأسمائه الحسنى مشبهاً فيقولون إذا قلنا حي عليم فقد شبهناه بغيره من الأحياء العالمين وكذلك هو سميع بصير فقد شبهناه بالإنسان السميع البصير، وإذا قلنا أنه موجود فقد شبهناه بسائر الموجودات لاشتراكهما في مسمى الوجود.

فقيل لهؤلاء فقولوا ليس بموجود ولا حي فقالوا أو من قال منهم إذا قلنا ذلك فقد شبهناه بالمعدوم.

وبعضهم قال ليس بموجود ولا معدوم وحي ولا ميت.

فقيل لهم فقد شبهتموه بالممتنع بل جعلتموه نفسه ممتنعاً. فإنه كما يمتنع اجتماع النقيضين يمتنع ارتفاع النقيضين.

فمن قال أنه موجود ومعدوم فقد جمع بين النقيضين ومن قال ليس بموجود ولا معدوم رفع النقيضين وكلاهما ممتنع فكيف يكون واجب الوجود ممتنع الوجود.

والذين قالوا لا نقول هذا ولا هذا قيل لهم عدم علمكم وقولكم لا يبطل الحقائق في أنفسها بل هذا نوع من السفسطة».

إلى أن يقول:

«ولهذا كان جهم أمام هؤلاء وأمثاله يقولون إن الله ليس بشيء. وروي عنه أنه قال لا يسمى باسم يسمى به الخلق فلا يسميه إلا بالخالق القادر لأنه كان جبرياً يرى أن العبد لا قدرة له وربما قالوا ليس بشيء كالأشياء»(٥٢).

وإذا كان ابن تيمية قد ناقش هذه المذاهب الثلاثة السابقة وأفاض في إبطالها فإن شرها في نظره هم الجهمية لأنهم غلبوا فنفوا الأسماء والصفات بخلاف المعتزلة مثلاً فانهم وإن نفوا الصفات فانهم أثبتوا الأسماء والأحكام.

ولهذا كان الجهمية في نظره كفاراً وخارجين عن الثنتين والسبعين فرقة التي افترقت إليها الأمة.

بل ويروي ابن تيمية عبدالله بن المبارك وغيره من السلف أنه كان يقول (إنا

---

(٥٢) منهاج جـ١ ص٢٤١ و٢٤٢.

لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية)[٥٣].

ولفظ الجمية عند ابن تيمية قد يكون علماً على هذه الفرقة الخاصة التي تنسب إلى جهم وتارة يتوسع في استعماله فيجعله شاملاً لجميع فرق النفاة.

فمثال الأول قوله في رسالة الفرقان:

« وأما أولئك كنفاة الصفات من الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم وكالفلاسفة فيجعلون ما ابتدعوه برأيهم هو المحكم الذي يجب اتباعه »[٥٤].

فذكر الفرقَ الثلاث هنا متمايزة متغايرة.

ومثال الثاني قوله في منهاج السنة عند كلامه عن مناظرة أحمد بن حنبل في مسألة خلق القرآن.

« ولم تكن المناظرة مع المعتزلة وحدهم بل كانت مع جنس الجهمية من المعتزلة والنجارية والضرارية وأنواع المرجئة فكل معتزل جهمي وليس كل جهمي معتزلياً لكن جهما أشد تعطيلاً لأنه ينفي الأسماء والصفات، والمعتزلة تنفي الصفات »[٥٥].

فجعل اسم الجهمية متناولاً لجميع أصحاب هذه المقالات.

ولكن مما لا شك فيه أن ابن تيمية إنما كفر الجهمية الذين هم أصحاب جهم وحدهم لا جنس الجهمية الشامل للمعتزلة وغيرهم بدليل قوله في المنهاج.

« وإنما نازع في ذلك (ثبوت الصفات) الجهمية وهم عند سلف الأمة وأئمتها وجماعتها من أبعد الناس عن الإيمان بالله ورسوله ووافقتهم المعتزلة ونحوهم ممن هم مشهورون بالابتداع »[٥٦].

بقي الكلام على مثبتة الصفات والمشهور منهم فرقتان:

١ ـ الأشاعرة. ٢ ـ الكرامية.

أ ـ أما الأشاعرة فجمهورهم يثبتون لله عز وجل صفات سبع يسمونها

---

(٥٣) مجموعة الرسائل الكبرى ص١١١ و١٤٤ رسالة الفرقان.

(٥٤) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٥٥) منهاج جـ١ ص٢٥٦.

(٥٦) منهاج جـ١ ص٧٢.

صفات المعاني وهي العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام ويثبتون لها أحكاماً أربعة:

١ ـ أن هذه الصفات ليست هي الذات بل زائدة عليها فصانع العالم عندهم عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة وهكذا.

٢ ـ إن هذه الصفات كلها قائمة بذاته تعالىٰ لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته لأن الدليل دل على أنه متصف بها ولا معنى لاتصافه بها إلا قيامها بذاته حتى لو قلنا أنه عالم كان هو بعينه مفهوم قولنا قام بذاته علم ولو قلنا أنه مريد كان هو مقوم قولنا قامت به إرادة وهكذا.

فلا تكون الصفة صفة لشيء إلا إذا قامت به لا بغيره.

٣ ـ إن هذه الصفات كلها قديمة لأنها إن كانت حادثة كان القديم إما محلاً للحوادث وهو محال أو متصفاً بصفة لا تقوم به وذلك أظهر في الاستحالة.

٤ ـ أن الأسامي المشتقة لله تعالىٰ من هذه الصفات السبع صادقة عليه أزلاً وأبداً. فهو في القدم كان حياً قادراً عالماً سميعاً بصيراً متكلماً[٥٧].

وابن تيمية يوافق الأشاعرة في قولهم بأن هذه الصفات قائمة بالذات. ولكنه ينكر عليهم قولهم بقدمها ولزومها للذات أزلاً وأبداً.

فإن هذا وإن سلم في صفة الحياة مثلاً فلا يمكن تسليمه في مثل العلم والإرادة المتعلقين بالمتجددات والكلام الذي هو حروف وأصوات مسموعة ومنزلة على الأنبياء: وكذلك في مثل السمع والبصر المتعلقين بالمسموعات والمبصرات.

أما العلم بالحوادث فلا بد من القول بتجدده تبعاً لتجدد تلك الحوادث فإن الله سبحانه إذا كان قد علم في الأزل أن زيداً سيوجد في يوم كذا ثم وجد زيد، فإن بقي هذا العلم على حاله كان جهلاً لا علماً، وإن علم بعد الوجود انه وجد فقد تغير العلم الأول لا محالة.

وكذلك الإرادة لا يعقل إرادة واحدة قديمة قد تعلقت في الأزل بإيجاد العالم فيما لا يزال فان هذا قول بتأخر المراد عن الارادة التامة من غير عائق.

فانه مهما تمت القدرة والارادة وارتفعت العوائق عنهما وجب حصول المراد

(٥٧) الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى من ص٦٠ إلى ٧٢.

لا محالة .

وإذاً فلا مناص من أحد أمرين إما القول بقدم المراد على فرض قدم الارادة الموجبة له وإما القول بارادات حادثة في ذاته تعالىٰ متعددة بتعدد المرادات .

والكلام أيضاً كيف يكون قديماً أو لازماً للذات مع أن فيه أخباراً عما مضى .

فكيف قال الله في الأزل ﴿إنا أرسَلْنا نُوحا إلى قَوْمِهِ﴾ (٥٨) . ولم يكن خلق نوحاً بعد . وكيف قال في الأزل لموسى ﴿إخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ (٥٩) ولم يخلق بعد موسى وكيف أمر ونهى من غير مأمور ولا منهي .

ومن الحق أن نقول إن هذه الاشكالات التي أوردها ابن تيمية على مذهب الأشاعرة قديمة وقد استشكلها كبار الأشاعرة أنفسهم حتى أن الغزالي أوردها في كتاب الاقتصاد(٦٠) وأجاب عنها بأن هذه الصفات وإن كانت قديمة فلها تعلقات حادثة .

فالباري تعالى في الأزل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الأزل العلم بأن العالم يكون بعد . وعند الوجود العلم بأنه كائن . وبعده العلم بأنه كان .

وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالىٰ بتلك الصفة وهي لم تتغير وإنما المتغير أحوال العالم .

وعلى قياس ذلك يقال في سائر الصفات (٦١) .

وتحقيق هذا أن الأشاعرة يجعلون الصفات ثلاثة أقسام:

١ ـ حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود والحياة .

٢ ـ حقيقية ذات إضافة كالعلم والقدرة .

٣ ـ إضافية محضة كالمعية والقبلية والصفات السلبية .

---

(٥٨) سورة المؤمنون آية ٢٣ .

(٥٩) سورة طه الآية ١٢ .

(٦٠) الاقتصاد في الاعتقاد ص٦٨ .

(٦١) المصدر نفسه ص٦٩ .

فالقسم الأول لا يجوز عندهم بالنسبة إلى ذاته تعالىٰ التغير فيه مطلقاً والقسم الثالث يجوز مطلقاً والقسم الثاني لا يجوز التغير فيه ذاته. ولكن يجوز في متعلقه(٦٢).

والخلاصة أن ابن تيمية يرى أن الأشاعرة وإن أصابوا في إثبات تلك الصفات فقد غلطوا في قولهم إنها قديمة أزلية لازمة للذات أزلاً وأبداً ليس شيء منها متعلقاً بمشيئته تعالىٰ واختياره.

يقول ابن تيمية في رسالة الفرقان ما ملخصه:

« وابن كلاب ومن تبعه كالأشعري وأبي العباس القلانسي ومن تبعهم أثبتوا الصفات لكن لم يثبتوا الصفات الاختيارية مثل كونه يتكلم بمشيئته ومثل كون فعله الاختياري يقوم بذاته ومثل كونه يحب ويرضى عن المؤمنين بعد إيمانهم ويغضب ويبغض الكافرين بعد كفرهم.

ومثل كونه يرى أفعال العباد بعد أن يعملوها كما قال تعالى ﴿وقُلِ اعملُوا فسيرى اللهُ عملَكُمْ ورسولُهُ والمؤمنونَ﴾(٦٣) فأثبت رؤية مستقبلة.

ومثل كونه نادى موسى حين أتى بنداء قام بذاته ولم يناده قبل ذلك.

والقرآن والأحاديث وأقوال السلف والأئمة كلها تخالف هذا وتبين أنه ناداه حين جاء وأنه يتكلم بمشيئته في وقت بكلام معين كما قال تعالىٰ ﴿ولَقَدْ خلقْناكُم ثُمَّ صوَّرْناكُم ثمَّ قُلْنا للملائِكةِ اسجدُوا لآدَمَ﴾(٦٤) وأنه إذا خلق المخلوقات رآها وسمع أصوات عباده وكان ذلك بمشيئته وقدرته إذ كان خلقه لهم بمشيئته وقدرته وبذلك صاروا يرون ويسمع كلامهم »(٦٥).

ب ـ وأما الكرامية(٦٦) فكانوا من الغالين في الإثبات حتى كان زعيمهم محمد بن كرام يقول إن الله تعالىٰ جسم وأنه مماس للعرش والعرش مكان له.

---

(٦٢) شرح المواقف جـ ٨ ص ٣٨.

(٦٣) سورة التوبة الآية ١٠٥.

(٦٤) سورة الاعراف الآية ١١.

(٦٥) مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ١٠٢ وما بعدها.

(٦٦) هم أتباع محمد بن كرام من المجسمة وكان له أتباع كثيرون في خراسان وفلسطين وصجستان توفى سنة ٢٥٥ هـ (حاشية التبصير ص ٦٥).

وجوزوا قيام الحادث بذاته تعالىٰ وقالوا تحدث في ذاته أقواله وأفعاله وإدراكه للمسموعات والمبصرات وسموا ذلك تسمعاً وتبصراً وزعموا أن هذه أعراض تقوم بذاته ويسمونها الخلق والقدرة عندهم تتعلق بهذه الحوادث والمخلوق يقع تحت الخلق لا تتعلق به القدرة.

وقالوا إن كل إسم يشتق له من أفعاله كان ثابتاً له في الأزل مثل الخالق والرازق والمنعم فهو عندهم كان خالقاً قبل أن خلق ورازقاً قبل أن رزق ومنعماً قبل أن أنعم.

وفرقوا بين القول والكلام فقالوا إن كلامه تعالىٰ قديم وليس بمسموع ومعناه القدرة على التكليم والتكلم. وأما قوله فحادث وهو حروف وأصوات مسموعة[٦٧] إلى غير ذلك مما ذهبوا إليه في باب الصفات.

وهنا نجد ابن تيمية يمس مذهب الكرامية مساً رفيقاً ولا يشتد في نقده كما فعل مع الطوائف السابقة وذلك لموافقتهم له في كثير من أصول مذهبه.

فقد جوزوا كما أسلفنا قيام الحوادث بذاته تعالىٰ بل ربما كانوا أول من أحدث هذه المقالة في الإسلام وأثبتوا أنه تعالىٰ يوصف بالصفات الاختيارية فهو يتكلم بمشيئته وهو يريد بارادات حادثة في ذاته ويسمع ويبصر كذلك بسمع وبصر حادثين في ذاته.

ونقطة الفرق بينهم وبين ابن تيمية انهم منعوا قيام حوادث لا أول لها بذاته وجعلوا لما يحدث بذاته ابتداء كما أن ما يحدث في ذاته عندهم ليس قابلاً للزوال.

أما ابن تيمية فكان يقول بقيام حوادث لا أول لها بذاته تعالىٰ كما سيجيء في بحث مذهبه إن شاء الله. وهي عنده تحدث ثم تزول.

وقد أشار ابن تيمية إلى هذه الفروق بقوله في رسالة الفرقان:

« ومحمد بن كرام فكان بعد ابن كلاب في عصر مسلم بن الحجاج أثبت أنه يوصف بالصفات الاختيارية ويتكلم بمشيئته وقدرته ولكن عنده يمتنع أنه كان في الأزل متكلماً بمشيئته وقدرته لامتناع حوادث لا أول لها فلم يقل بقول السلف إنه

---

(٦٧) التبصير ص٦٥ إلى ٦٨.

لم يزل متكلماً إذا شاء .

وقال هو وأصحابه في المشهور عنه ان الحوادث التي تقوم به لا يخلو منها ولا تزول عنه لأنه لو قامت به الحوادث ثم زالت عنه كان قابلاً لحدوثها وزوالها وإذا كان قابلاً كذلك لم يخل منها وما لم يخل من الحوادث فهو حادث »[٦٨] .

(٦٨) مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ١١٩ و ١٢٠ .

الفصل الرابع

مذهب ابن تيمية في الصفات

الآن وقد بينا وجهة نظر المذاهب المختلفة في الصفات ومناقشة ابن تيمية لكل منها فلنأخذ في بيان مذهبه هو في ذلك على وجه الإجمال، ولنبدأ بذكر القواعد العامة التي أسس مذهبه عليها، وهي ترجع غالباً إلى ثلاث قواعد:

١ ـ الأولى إن كل ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله من صفات يجب إثباته وما صرح الله أو رسوله بنفيه عنه تعالى يجب نفيه. وما لم يصرح الشرع لا بنفيه ولا بإثباته يجب استفسار قائله، فإن أراد به معنى صحيحاً موافقاً لما أثبته الشرع قبل وإلا وجب رده.

ويوضح تلك القاعدة قول ابن تيمية في تفسير سورة الاخلاص:

« وذلك أن ننظر فما وجدنا الرب قد أثبته لنفسه في كتابه أثبتناه وما وجدناه قد نفاه عن نفسه نفيناه وكل لفظ وجد في الكتاب والسنة بالاثبات أثبت ذلك اللفظ وكل لفظ وجد منفياً نفى ذلك اللفظ.

وأما الألفاظ التي لا توجد في الكتاب والسنة بل ولا في كلام الصحابة والتابعين لهم باحسان وسائر أئمة المسلمين لا إثباتها ولا نفيها وقد تنازع فيها الناس، فهذه الألفاظ لا تثبت ولا تنفي إلا بعد الاستفسار عن معانيها، فإن وجدت معانيها مما أثبته الرب لنفسه أثبتت وإن وجدت مما نفاه الرب عن نفسه نفيت.

وإن وجدنا اللفظ أثبت به حق وباطل، أو نفى به حق وباطل، أو كان مجملاً يراد به حق وباطل، وصاحبه أراد به بعضها، ولكن عند الاطلاق يوهم الناس أو يفهمهم ما أراد وغير ما أراد، فهذه الألفاظ لا يطلق اثباتها ولا نفيها »[٦٩] .

وكذلك قوله في منهاج السنة:

« فالواجب أن ينظر في هذا الباب فما أثبته الله ورسوله أثبتناه وما نفاه الله ورسوله نفيناه والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الاثبات والنفي فتثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني وننفي ما نفته النصوص من الألفاظ والمعاني.

وأما الألفاظ التي تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين مثل لفظ الجوهر والمتحيز والجهة ونحو ذلك فلا تطلق نفياً ولا إثباتاً حتى ينظر في مقصود قائلها، فإن كان قد أراد بالنفي والإثبات معنى صحيحاً موافقاً لما أخبر به الرسول صوّب المعنى الذي قصده بلفظه، ولكن ينبغي أن يعبر عنه بألفاظ النصوص لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد بها.

والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها، وأما إن أريد بها معنى باطل نفى ذلك المعنى، وإن جمع فيها بين حق وباطل أثبت الحق وأبطل الباطل.

وإذا اتفق شخصان على معنى وتنازعا هل يدل ذلك اللفظ عليه أم لا، عبر عنه بعبارة يتفقان على المراد بها وكان أقربهما إلى الصواب من وافق اللغة المعروفة »[٧٠] .

٢ ـ أما القاعدة الثانية فمضمونها نفي مماثلة الله عز وجل لشيء من خلقه في ذاته وصفاته وأفعاله. فهو سبحانه لا يماثل شيئاً ولا يماثله شيء، وكل ما ثبت له من صفات الكمال فهو مختص به لا يشركه فيه غيره.

---

(٦٩) تفسير سورة الاخلاص ص ٢٢ .

(٧٠) منهاج السنة جـ ١ ص ٣٤٩ .

وإذا كان هناك من الأسماء ما يطلق على صفات الله كما يطلق على صفات خلقه فإن هذا ليس إلا محض اشتراك في الإسم لا يقتضي مماثلة صفاته لصفاتهم أصلاً.

فتسميته تعالى قادراً وتسمية العبد قادراً لا توجب مماثلة قدرة الله لقدرة العبد وكذا تسميته عالماً ومريداً وحياً وسميعاً وبصيراً ومتكلماً مع تسمية عباده بهذه الأسماء لا يستلزم أن علمهم كعلمه ولا إرادتهم كإرادته ولا حياتهم كحياته إلخ...

وبيان هذا أن ما يوصف الله به ويوصف به العباد يوصف الله به على ما يليق به ويوصف به العباد على ما يليق بهم من ذلك.

فللصفة ثلاثة اعتبارات، تارة تعتبر مضافة إلى الرب، وتارة تعتبر مضافة إلى العبد وتارة تعتبر مطلقة لا تختص بالرب ولا بالعبد.

فإذا قلنا مثلاً حياة الله وعلم الله وقدرة الله ونحو ذلك فهذا كله غير مخلوق ولا يماثل صفات المخلوقين.

وإذا قلنا علم العبد وقدرة العبد إلخ... فهذا كله مخلوق ولا يماثل صفات الرب.

أما إذا قلنا العلم والقدرة والكلام فهذا مجمل مطلق لا يقال عليه كله أنه مخلوق ولا أنه غير مخلوق بل ما اتصف به الرب من ذلك فهو غير مخلوق وما اتصف به العبد من ذلك فهو مخلوق.

فالصفة تتبع الموصوف فإن كان الموصوف هو الخالق فصفاته غير مخلوقة وإن كان الموصوف هو العبد فصفاته مخلوقة[71].

ويستدل ابن تيمية لنفي المماثلة من السمع بمثل قوله تعالى ﴿ليسَ كَمثلِهِ شيءٌ﴾[72] وقوله ﴿هل تعلمُ له سميّاً﴾[73] وقوله ﴿قلْ هُوَ اللهُ أحدٌ اللهُ

---

(71) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٢ ص ٥٤.

(72) سورة الشورى الآية ٤٢.

(73) سورة مريم الآية ٦٥.

الصمَدُ لمْ يَلِدْ ولمْ يُولَدْ ولمْ يكُنْ له كفؤاً أحدٌ﴾ [٧٤] .

ومن العقل بأن المتماثلين يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ويجب له ما يجب له ويمتنع عليه ما يمتنع عليه .

فلو قدر أنه ماثل غيره في شيء من الأشياء للزم اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع على ذلك الغير .

ومعلوم أن كل ما سواه ممكن قابل للعدم . بل معدوم مفتقر إلى فاعل ومصنع مربوب محدث .

فلو ماثل غيره في شيء من الأشياء للزم أن يكون هو والشيء الذي ماثله فيه ممكناً قابلاً للعدم بل معدوماً مفتقراً إلى فاعل ممنوعاً مربوباً محدثاً [٧٥] .

٣ ـ القاعدة الثالثة أن الكمال ثابت لله تعالىٰ بل الثابت له أقصى ما يمكن من الأكملية بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالىٰ يستحقه بنفسه المقدسة ويتنزه عن الاتصاف بضده .

فهو سبحانه موصوف بصفات الكمال التي لا غاية فوقها بريء عن سمات النقص والاحتياج .

وكل كمال ثبت للمخلوق وأمكن أن يتصف به الخالق أولى به وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالخالق أولى بتنزيهه عنه .

وقد قدمنا أن ابن تيمية قد عوّل على هذه القاعدة تعويلاً كبيراً ويرى أنها كانت ولا تزال معتمد العقلاء في إثبات الله عز وجل وصفاته .

ويستدل ابن تيمية لثبوت الكمال له سبحانه بوجوه كثيرة منها نقلية وأخرى عقلية .

فمن النقل مثل قوله تعالىٰ ﴿أفمنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخلُقُ أفلا تَذَكَّرونَ﴾ [٧٦] .

فقد بين في هذه الآية أن الخلق صفة كمال وأن الذي يخلق أفضل من الذي

---

(٧٤) سورة الصمد .

(٧٥) منهاج السنة جـ١ ص١٩٥ .

(٧٦) سورة النحل الآية ١٧ .

لا يخلق وأن من سوى هذا بذاك فقد ظلم .

ومثل قوله حكاية عن ابراهيم ﴿يا أَبَتِ لِمَ تعبدُ ما لا يَسْمَعُ ولا يُبصِرُ ولا يُغْني عنكَ شيئاً﴾ [٧٧] .

فدل على أن السميع البصير الغني أكمل ممن لا يكون بتلك الصفات وأن المعبود يجب أن يكون كذلك[٧٨] .

وأما الحجج العقلية فيعتمد فيها ابن تيمية على قياس الأولى فيقول :

قد ثبت أن الله قديم بنفسه واجب الوجود بنفسه قيوم بنفسه خالق بنفسه إلى غير ذلك من خصائصه .

فهذا الواجب القديم الخالق إما أن يكون ثبوت الكمال الذي لا نقص فيه والذي هو ممكن الوجود ممكناً له وإما أن لا يكون .

والثاني باطل لأن هذا الكمال ممكن للموجود المحدث الفقير الممكن فلأن يمكن للواجب الغني القديم بطريق الأولى والأخرى . فإن كلاهما موجود والكلام في الكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه .

فإذا كان الكمال الممكن الوجود ممكناً للمفضول فلأن يمكن للفاضل بطريق الأولى .

لأن ما كان ممكناً لما وجوده ناقص فلأن يمكن لما وجوده أكمل منه بطريق الأولى ولا سيما وذلك أفضل من كل وجه فيمتنع اختصاص المفضول من كل وجه بكمال لا يثبت للأفضل من كل وجه بل ما قد ثبت من ذلك للمفضول فالفاضل أحق به .

ولأن ذلك الكمال استفاده المخلوق من الخالق والذي جعل غيره كاملاً هو أحق بالكمال منه . فالذي جعل غيره قادراً أولى بالقدرة والذي علم غيره أولى بالعلم والذي أحيا غيره أولى بالحياة . . وهكذا .

وإذا ثبت إمكان ذلك له فما جاز له من ذلك الكمال الممكن الوجود فإنه

---

(٧٧) سورة مريم الآية ٤٢ .

(٧٨) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص٤٦ .

واجب له لا يتوقف على غيره. فإنه لو توقف على غيره لم يكن موجوداً له إلا بذلك الغير. فذلك الغير أن كان مخلوقاً له لزم الدور المحال. فإن في ذلك الغير من الأمور الوجودية فهي منه.

فلو توقف في شيء من كمالاته على ذلك الغير المخلوق له لزم أن يكون كل منهما فاعلاً للآخر وهذا هو الدور القبلي الممتنع. فإن الشيء إذا امتنع أن يكون فاعلاً لنفسه فمن باب أولى يمتنع أن يكون فاعلاً لفاعله.

وإن قيل ذلك الغير ليس مخلوقاً بل واجباً آخر قديماً بنفسه فيقال إن كان أحد هذين هو المعطي دون العكس فهو الرب والآخر عبده. وإن قيل بل كل منهما يعطى للآخر الكمال لزم الدور في التأثير وهو باطل.

فإن أحدهما لا يكون كاملاً حتى يجعله الآخر كاملاً والآخر لا يجعله كاملاً حتى يكون في نفسه كاملاً لأن جاعل الكامل كاملاً أحق بالكمال. ولا يكون الآخر كاملاً حتى يجعله الأول كاملاً فلا يكون واحد منهما كاملاً بالضرورة.

وإن قيل كل واحد له الآخر يكمله إلى غير نهاية لزم التسلسل في المؤثرات وهو ابطل بالضرورة واتفاق العقلاء[٧٩].

وخلاصة هذا الدليل أن الكمال الذي يكون كمالاً للموجود إما أن يكون واجباً له تعالىٰ أو ممتنعاً عليه أو جائزاً.

فإن كان واجباً فهو المطلوب.

وإن كان ممتنعاً لزم أن يكون الكمال الذي للموجود ممكناً للممكن ممتنعاً على الواجب فيكون الممكن أكمل من الواجب.

وإن كان جائزاً أن يحصل وأن لا يحصل لم يكن حاصلاً إلا بسبب آخر فيكون واجب الوجود مفتقراً في كماله إلى غيره[٨٠].

فتبين أن الكمال لازم لواجب الوجود واجب له يمتنع سلبه عنه وينبغي أن يعلم أن الكمال في نظر ابن تيمية لا يكون إلا أمراً وجودياً.

---

(٧٩) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص٤٣ - ٤٦.

(٨٠) منهاج السنة جـ ١ ص١٩٤.

أما الأمور السلبية أو العدمية فلا تكون كمالاً إلا إذا تضمنت أمراً وجودياً إذ العدم المحض ليس بشيء فضلاً عن أن يكون كمالاً .

ومن هنا نرى ابن تيمية يتحرج من صفات السلوب ولا يتوسع فيها كما توسع الفلاسفة والمعتزلة بل والأشاعرة أيضاً ويرى أنها لا تكون صفات إلا للمعدوم والممتنع .

فما تذهب إليه هذه الفرق من أنه تعالىٰ ليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا كم له ولا كيف ولا أين ولا يجوز عليه الاتصال والانفصال والقرب والبعد ولا هو في جهة ولا في مكان وليس بذي حد ولا نهاية ولا شكل له ولا مقدار ولا صورة ولا يشار إليه ولا يصعد إليه شيء ولا ينزل من عنده شيء ولا يقبل الحركة والسكون والمجيء والإتيان والنزول والصعود إلى غير ذلك مما نفوه عنه سبحانه من الأعراض المحدثة هو في نظر ابن تيمية يفضي إلى نفي الواجب نفسه وجعله أمراً تقديرياً صرفاً لا وجود له إلا في الأذهان .

يقول ابن تيمية في رسالة الفرقان:

« ولكن وصفوه بصفات الممتنع فقالوا لا داخل العالم ولا خارجه ولا هو صفة ولا موصوف ولا يشار إليه ونحو ذلك من الصفات السلبية التى تستلزم عدمه وكان هذا مما تنفر منه العقول والفطر ويعرف أن هذا صفة المعدوم الممتنع لا صفة الموجود »(٨١) .

هذه هى القواعد الثلاث التى أسس عليها ابن تيمية مذهبه في الصفات .

وهو يذكرها مجتمعة في كثير من المناسبات .

وذلك مثل قوله في منهاج السنة:

« فإن خصائص الرب تعالىٰ لا يوصف بها شيء من المخلوقات ولا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من صفاته .

ومذهب سلف الأمة وأئمتها أن يوصف الله تعالىٰ بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل يثبتون لله

---

(٨١) مجموعة الرسائل الكبرى ص١١٦ رسالة الفرقان .

ما أثبته من الصفات وينفون عنه مشابهة المخلوقات .

يثبتون له صفات الكمال وينفون ضروب الأمثال ينـزهـونـه عـن النقـص والتعطيل وعن التشبيه والتمثيل إثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل ﴿ليسَ كمثله شيءٌ﴾ (٨٢) رد على الممثلة ﴿وهو السَّمِيعُ البصيرُ﴾ (٨٣) رد على المعطلة .

ومن جعل صفات الخالق مثل صفات المخلوق فهو المشبه المبطل المذموم » .

وهكذا يرى ابن تيمية أنه بتأسيسه تلك القواعد الهامة في الصفات قد سلك مسلكاً وسطاً بين المعطلة الذين يعطلون كثيراً من صفات الله عزَّ وجل ويتأولون ما ورد فيها من الآيات والأحاديث إعتقاداً منهم أن إثباتها يفضي إلى تمثيل الله بخلقـه وبين الممثلـة الذيـن يثبتـون الصفـات مـع اعتقـاد مماثلتهـا لصفـات المخلوقين (٨٤) .

بقي علينا أن نذكر مذهب ابن تيمية إجمالاً في الصفات .

فهو يثبتها لله على أنها معان قائمة بذاته تعالىٰ وإلا لم تكن صفاته بل تكون صفات من قامت هي به .

ويقول أيضاً إنها زائدة على الذات بمعنى أنها زائدة على الذات التي يفرض تجردها عن الصفات .

وأما الذات الموصوفة بصفاتها اللازمة لها فلا يقال إن هذه الصفات زائدة عليها بل هي داخلة في مسمى أسمائها .

فمن قال دعوت الله أو عبدته لم يقصد أنه دعا أو عبد ذاتاً مجردة عن الصفات وإنما يقصد أنه دعا أو عبد الله بما له من نعوت الجلال وصفات الكمال (٨٥) .

ويرى ابن تيمية أيضاً أن هذه الصفات قديمة إلا أن منها ما هو لازم للذات

---

(٨٢) سورة الشورى الآية ٤٢ .

(٨٣) سورة الشورى الآية ٤٢ .

(٨٤) منهاج السنة جـ ١ ص ١٧٤ .

(٨٥) منهاج السنة جـ ١ ص ٢٣٤ و ٢٣٥ .

أزلاً وأبداً كالحياة، ومنها ما هو قديم الجنس ولكن تحدث في ذاته تعالىٰ آحاده وذلك مثل العلم والإرادة والكلام.

فالإرادة مثلاً قديمة الجنس ولكن هناك إرادات جزئية تحدث في ذاته تعالىٰ وعنها تصدر المرادات الحادثة ولولا ذلك لم يحدث شيء لأن الارادة القديمة في نظره نسبتها إلى جميع الوجوه الممكنة نسبة واحدة. فلا تصلح للتخصيص.

ولأنها لو صلحت للتخصيص لوجب وجود المراد معها في الأزل ضرورة وجوب مقارنة المعلول لعلته التامة.

وكذلك العلم منه قديم وهو انكشاف جميع الأشياء له في الأزل لا يشذ عن علمه منها شيء.

ولكن منه ما يحدث في ذاته بحدوث المعلومات وتجددها كما يشهد لذلك قوله تعالىٰ ﴿وليعْلَمَ الله الذين آمنوا﴾[٨٦] وقوله ﴿أمْ حَسبتُمْ أن تَدخُلوا الجنَّةَ ولَمّا يعلم الله الذين جاهدُوا منكُمْ ويعلم الصابرينَ﴾[٨٧].

ومثل ذلك يقال في السمع والبصر فانهما وإن كانتا صفتين قديمتين لكن يحدث في ذاته تعالىٰ إدراك للمرئيات والمسموعات بعد وجودها كما أنهما يتعلقان بمشيئته واختياره فهو ينظر إلى بعض مخلوقاته بمشيئته دون بعض ويسمع بعض الأصوات بمشيئته دون بعض[٨٨].

هذا ويطول بنا القول لو أخذنا في تفصيل مذهب ابن تيمية في كل واحدة من هذه الصفات.

وإذن فلنكتف ببحث مذهبه في أهم هذه الصفات وأبعدها أثراً وهي صفة الكلام والصفات الخبرية.

---

(٨٦) سورة آل عمران الآية ١٤.

(٨٧) سورة البقرة الآية ٢٢٤.

(٨٨) مجموعة الرسائل الكبرى ص١٠٣ رسالة الفرقان.

الفصل الخامس

صفة الكلام

وليس عجيباً أن يولي ابن تيمية صفة الكلام عناية خاصة ويبحثها في إفاضة وتحليل قلما يوجدان في غيرها حتى إنه ألف فيها كتاباً خاصاً بعنوان (مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله الكريم) وذلك لأنها متصلة بمسألة خلق القرآن التي وقعت بسببها المحنة على أهل السنة في أيام المأمون ومن بعده من خلفاء العباسيين حتى ضرب أحمد بن حنبل وطيف به مما جعل الناس يتنازعون في هذه المسألة نزاعاً كبيراً وينقسمون طوائف مختلفة ولكن الطوائف الكبار في نظر ابن تيمية نحو ست فرق.

١ ـ فأبعدها عن الإسلام في نظر ابن تيمية هم الفلاسفة الذين يرون أن الكلام هو ما يفيض على النفوس إما من العقل الفعال أو من غيره ويزعمون أن الله إنما كلَّم موسى من سماء عقله أي بكلام حدث في نفسه لم يسمعه من خارج[٨٩].

يقول ابن سينا في الرسالة العرشية:

« فوصفه بكونه متكلماً لا يرجع إلى ترديد العبارات ولا إلى أحاديث النفس والفكرة المتخيلة المختلفة التي العبارات دلائل عليها بل فيضان العلوم منه على لوح قلب النبي ﷺ بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب هو كلامه.

---

(٨٩) مجموعة الرسائل والمسائل جـ٣ ص٣٨.

فالكلام عبارة عن العلوم الخاصة للنبي ﷺ والعلم لا تعدد فيه ولا كثرة ﴿وما أَمْرُنا إلاَّ واحدةٌ كَلَمْح بالبَصَر﴾ (٩٠) بل التعدد إما أن يقع في حديث النفس أو الخيال والحس.

فالنبي ﷺ يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك، وقوة التخيل تتلقى تلك وتتصورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة وتجد لوح النفس فارغاً فتنتقش تلك العبارات والصور فيه فيسمع منها كلاماً منظوماً ويرى شخصاً بشرياً فذلك هو الوحى لأنه إلقاء الشيء إلى النبي بلا زمان فيتصور في نفسه الصافية صورة الملقى والملقى كما يتصور في المرآة المجلوة صورة المقابل فتارة يعبر عن ذلك المنتقش بعبارة العبرية وتارة بعبارة العرب فالمصدر واحد والمظهر متعدد فذلك هو سماع كلام الملائكة ورؤيتها وكلما عبر عنه بعبارة واقترنت بنفس الصور فذلك هو آيات الكتاب وكلما عبر عنه بعبارة نقشية فذلك هو أخبار النبوة» (٩١).

وينكر ابن تيمية على هؤلاء الفلاسفة إرجاعهم أمر الوحي والنبوة إلى قوة التخيل وقولهم إن الرسول يرى صوراً ويسمع أصواتاً من داخل نفسه لا من الخارج ويرى أن هذا مناقض للنصوص الصريحة من الكتاب والسنة التي تدل على أن الرسول كان يوحى إليه إما بتكليم الله عز وجل مشافهة وإما بواسطة ملك من الملائكة منفصل منه وليس خيالاً في نفسه كما قال تعالى ﴿وما كانَ لبشر أنْ يُكلِّمَه اللهُ إلاَّ وَحْياً أو مِنْ وراءِ حِجَابٍ أو يُرسِلَ رسولاً فيوحي بإذنِهِ ما يشاءُ﴾ (٩٢) فدعوى أن الوحي إنما هو تمثل الحقائق الإلّهية في نفس النبي كلاماً وصوراً دعوى باطلة (٩٣).

٢ - وأما الفرقة الثانية فهم المعتزلة والجهمية، زعموا أن معنى كونه تعالى

---

(٩٠) سورة القمر الآية ٥٠.
(٩١) الرسالة العرشية لابن سينا ص١٢.
(٩٢) سورة الشورى الآية ٥١.
(٩٣) النبوات ص١٧٠.

متكلماً أنه خالق للكلام في غيره وليس الكلام صفة قائمة به[٩٤]. وقول هؤلاء أيضاً في نظر ابن تيمية مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف فضلاً عن مخالفته للغة. فإنه ليس فيها أن من أوجد شيئاً في غيره كان متصفاً به فلا يقال لمن أوجد الحركة في جسم من الأجسام أنه هو المتحرك بتلك الحركة بل الجسم فإذا كان كلامه تعالىٰ غير قائم بذاته بل مخلوقاً له منفصلاً عنه امتنع أن يكون كلامه بل يكون كلام من قام هو به فإن ما قام به شيء من الصفات والأفعال يعود حكمه إليه لا إلى غيره. فإذا خلق الله في محل علماً أو قدرة أو كلاماً مثلاً كان ذلك صفة للمحل الذي خلق فيه. فيكون هو العالم القادر المتكلم به ولم تكن تلك صفات الله بل مخلوقات له.

ولو جاز أن يتصف الله بمخلوقاته المنفصلة عنه لكان إذا أنطق الجامدات كما قال تعالى ﴿يا جبالُ أوّبي معه والطير﴾[٩٥] وكما قال ﴿يومَ تَشْهدُ عليهمْ ألسِنتُهُمْ وأيديهِمْ وأرجلُهمْ بما كانوا يَعْملونَ، وقالوا لجلودِهم لم شهدْتُم علينا قالوا أَنْطَقَنا اللهُ الذي أَنْطَقَ كلَّ شيءٍ﴾[٩٦] أن يكون متكلماً بما تنطق هي به.

وأيضاً فإذا كان الدليل قد قام على أن الله تعالىٰ خالق أفعال العباد وأقوالهم وهو المنطق لكل ناطق وجب أن يكون كل كلام في الوجود كلامه. وحينئذ فيكون قول فرعون ﴿أنا ربُّكُمُ الأعلَى﴾[٩٧] كلام الله كما أن الكلام المخلوق في الشجرة ﴿إنني أنا اللهُ لا إلهَ إلا أنا﴾[٩٨] كلام الله.

وأيضاً فالرسل حين خاطبوا الناس بالوحي وأخبروهم أن الله قال ونادى وناجى ويقول لم يفهموهم أن هذه مخلوقات منفصلة عنه بل الذي أفهموهم إياه أن الله نفسه هو الذي تكلم والكلام قائم به لا بغيره، ولهذا عاب الله من يعبد إلهاً لا يتكلم فقال ﴿أفَلا يَـرَوْنَ أن لا يـرجـعَ إليهـم قـولاً ولا يملـكُ لَهُمْ ضرّاً

---

(٩٤) مجموعة الرسائل والمسائل جـ٣ ص٤٢.

(٩٥) سورة سبا الآية ١٠.

(٩٦) سورة النور الآية ٢٤.

(٩٧) سورة النازعات الآية ٢٤.

(٩٨) سورة طه الآية ٤.

ولا نفْعـاً﴾[99] وقـال ﴿ألم يـرَوْا أنـه لا يُكلِّمُهـــمْ ولا يهديهمْ سبيلا﴾[100] ولا يحمد شيء بأنه متكلم ويذم بأنه غير متكلم إلا إذا كان الكلام قائماً به.

وبالجملة لا يعرف في لغة ولا عقل قائل متكلم إلا من يقوم به القول والكلام كما لا يعقل حي إلا من تقوم به الحياة ولا عالم إلا من يقوم به العلم ولا متحرك إلا من تقوم به الحركة فمن قال إن المتكلم هو الذي يكون كلامه منفصلاً عنه قال ما لا يعقل[101].

٣ ـ وأما الفرقة الثالثة فهم الكلابية[102] والأشعرية ذهبوا إلى أن الله تعالىٰ متكلم بكلام قائم بذاته أزلاً وأبداً لا يتعلق بمشيئته وقدرته وقالوا إن ذلك الكلام معنى واحد في الأزل هو الأمر بكل مأمور والنهي عن كل محظور والخبر عن كل مخبر عنه، إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً وإن عبر عنه بالعبرانية كان توراة، وقالوا معنى القرآن والتوراة والانجيل واحد، ومعنى آية الكرسي هو معنى آية الدين. والأمر والنهي والخبر صفات للكلام لا أنواع له. ومن محققيهم من جعل المعنى يعود إلى الخبر والخبر يعود إلى العلم[103].

وقد اعترض ابن تيمية على هذا المذهب من وجوه كثيرة أهمها:

(١) ـ أن يقال لهم إن كون الكلام معنى واحد هو الأمر والنهي والخبر غير معقول فنحن إذا عربنا التوراة والإنجيل لم يكن معنى ذلك معنى القرآن. وكذلك معنى ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أحد﴾[104] ليس هو معنى ﴿تَبَّتْ يَدا أَبي لهب﴾[105] ولا معنى آية الكرسي هو معنى آية الدين فإذا جوزتم أن تكون الحقائق المتنوعة شيئاً واحداً فجوزوا أن يكون العلم والقدرة والكلام والسمع

---

(٩٩) سورة طه الآية ٨٩.

(١٠٠) سورة الاعراف الآية ١٤٨.

(١٠١) منهاج السنة جـ١ ص٧٣.

(١٠٢) الكلابية هم أتباع عبدالله بن سعيد بن كلاب.

(١٠٣) مجموعة الرسائل والمسائل جـ٣ ص٤٢ ـ ٤٣.

(١٠٤) سورة الاخلاص الآية ١.

(١٠٥) سورة المسد الآية ١.

والبصر صفة واحدة وهذا لم يقله أحد. فإن الناس في الصفات إما مثبت لها قائل بالتعدد وإما ناف لها وأما القول بثبوتها واتحادها فخلاف الاجماع[١٠٦].

والحق أن هذا الالزام قوي ليس من السهل التخلص منه وقد اعترف بذلك محققو المتأخرين من الأشاعرة حتى قال الآمدي في أبكار الأفكار ما نصه:

« والحق أن ما أورد من الأشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات مشكل وعسى أن يكون عند غيري حله ولعسر جوابه ذهب بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله تعالىٰ القائم بذاته خمس صفات مختلفة »[١٠٧].

(٢) ـ وأيضاً فالله تعالىٰ يقول ﴿إنَّا أوْحَينا إليكَ كما أوْحينا إلى نوحَ﴾[١٠٨] إلى قوله تعالى ﴿وكلَّم الله موسى تكليماً﴾[١٠٩] ففضل موسى بالتكليم على غيره ممن أوحى إليهم. وهذا يدل على أن الله يكلم عبده تكليماً زائداً على الوحي الذي هو قسيم التكليم الخاص. وإذا كان الكلام معنى واحداً لم يكن هناك فرق بين التكليم الذي خص به موسى والوحي العام الذي هو لآحاد العباد.

(٣) ـ وأنتم تقولون إن الله كلم موسى بمعنى أنه خلق فيه إدراكاً فهم به ذلك المعنى النفسي إذ كان كلامه تعالىٰ عندكم بغير حرف ولا صوت وحينئذ يمكن أن يقال إما أن يكون موسى فهم ذلك المعنى كله أو بعضه، فإن كان قد فهمه كله فقد علم علم الله تعالىٰ وأحاط بجميع أخباره وأوامره وهذا معلوم الفساد ضرورة وإن كان قد سمع البعض فقد تعدد كلام الله وتبعض وهو عندكم معنى واحد لا تعدد فيه ولا تبعض[١١٠].

---

(١٠٦) المصدر نفسه ص٩٢.

(١٠٧) أبكار الأفكار ص ٣٢٤ جـ٢.

(١٠٨) سورة النساء الآية ١٦٣.

(١٠٩) سورة النساء الآية ١٦٤.

(١١٠) مجموعة الرسائل والمسائل جـ٣ ص٩٦.

وهكذا نرى ابن تيمية في هذه المسألة يشتد في نقد الكلابية والأشعرية وإن كان يعتقد أن قولهم أقرب إلى قول السلف من حيث أنهم يثبتون كلاماً قائماً بذاته تعالىٰ. ولكنهم غلطوا في قولهم إن الله لا يتكلم بمشيئته واختياره وكان سبب غلطهم في نظره تلك المقدمة التي تلقوها عن المعتزلة وهي أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادْث فمنعوا قيام الحوادث والأمور الاختيارية بذاته تعالىٰ.

وهو يرى أن المعتزلة أقرب إلى الحق منهم من هذا الوجه حيث ذهبوا إلى أن الله يتكلم بمشيئته واختياره وإن كانوا غلطوا في جعلهم كلامه تعالىٰ منفصلاً عنه.

والحاصل أن كلاً من المعتزلة والأشاعرة عند ابن تيمية معه طرف من الحق فالأشاعرة في قولهم إن الكلام صفة ذات والمعتزلة في قولهم أنه صفة فعل والحق إنه صفة ذات وفعل معاً(١١١).

(٤) ـ وأما الفرقة الرابعة ممن وافق ابن كلاب على أن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته فذهبوا إلى أن الكلام القديم هو حروف وأصوات لازمة لذاته تعالىٰ أزلاً وأبداً لا يتكلم بها بمشيئته واختياره ولا يتكلم بها شيئاً بعد شيء ولا يفرقون بين جنس الحروف وأعيانها بل يجعلون عين الحروف قديمة أزلية.

وهذا الرأي أيضاً عند ابن تيمية مما يعلم فساده بالضرورة فإن الحروف المتعاقبة شيئاً بعض شيء يمتنع أن يكون كل منها قديماً أزلياً وإن صح أن يكون جنسها قديماً لإمكان وجود كلمات لا نهاية لها وحروف متعاقبة لا نهاية لها وامتناع كون كل منها قديماً أزلياً فإن المسبوق بغيره لا يكون أزلياً(١١٢).

ويقول ابن تيمية بعد حكاية هذا الرأي:

« وهذا قول طائفة من أهل الكلام وأهل الحديث ذكره الأشعري في المقالات عن طائفة وهو الذي يذكر عن السالمية ونحرهم اهـ »(١١٣).

---

(١١١) المصدر نفسه ص٩٨.

(١١٢) مجموعة الرسائل والمسائل جـ٣ ص٤٤.

(١١٣) منهاج جـ١ ص٢٢١.

ولكن المذكور في كتب العقائد نسبة هذا الرأي إلى الحنابلة قال في المواقف:

« ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وأنه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان »[114].

ولكن ابن تيمية ينكر في مناظرته في العقيدة الواسطية نسبة هذا الرأي إلى أحمد بن حنبل وأصحابه حيث يقول:

« ثم طلب المنازع الكلام في مسألة الحرف والصوت فقلت هذا الذي يحكي عن أحمد وأصحابه، أن صوت القارئين ومداد المصاحف قديم أزلي كذب مفتري لم يقل ذلك أحمد ولا أحد من علماء المسلمين ».

ومهما يكن فلا تعارض في نظرنا بين ما نفاه ابن تيمية عن الإمام أحمد وأصحابه من القول بقدم أصوات القارئين ومداد الكاتبين، وما نسبه صاحب المواقف وغيره إلى بعض الحنابلة من ذلك فإن الحنابلة لم يكونوا على رأي واحد في هذه المسألة فيجوز أن بعضهم قد غلا حتى قال جهلا بقدم الجلد والغلاف وابن تيمية نفسه وهو حنبلي ـ يعترف بأن بعض الحنابلة لم يكونوا على مذهب السلف الذي كان عليه أحمد بن حنبل بل أسرفوا في الجمود على ظواهر النصوص، حتى أفضى بهم ذلك إلى التشبيه. أنظر إليه يقول في تفسير الاخلاص:

« وأبي حامد في الأحياء ذكر قول هؤلاء المتأولين من الفلاسفة، وقال إنهم أسرفوا في التأويل وأسرفت الحنابلة في الجمود وذكر عن أحمد بن حنبل كلاماً لم يقله أحمد فانه لم يكن يعرف ما قاله أحمد ولا ما قاله غيره من السلف في هذا الباب ولا ما جاء به القرآن والحديث وقد سمع مضافاً إلى الحنابلة ما يقوله طائفة منهم ومن غيرهم من المالكية والشافعية وغيرهم في الحرف والصوت وبعض الصفات مثل قولهم إن الأصوات المسموعة من القراء قديمة أزلية، وإن الحروف المتعاقبة أزلية، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا ويخلو منه العرش حتى يبقى بعض

---

(١١٤) شرح المواقف جـ ٨ ص ٩٢.

المخلوقات فوقه وبعضهم تحته إلى غير ذلك من المنكرات فإنه ما من طائفة إلا وفي بعضهم من يقول أقوالاً ظاهرها الفساد، وهي التي يحفظها من ينفر عنهم ويشنع بها عليهم اهـ »[115].

(٥) ـ أما الفرقة الخامسة فهم الكرامية الذين يقولون إن الله يتكلم بمشيئته وقدرته بالقرآن العربي وغيره ولكن لم يكن يمكنه أن يتكلم بمشيئته في الأزل لامتناع حوادث لا أول لها. فهؤلاء جعلوا الله في الأزل غير قادر على الكلام بمشيئته ولا على الفعل، ثم جعلوا الفعل والكلام ممكناً مقدوراً من غير تجدد شيء أوجب القدرة والإمكان[116].

هكذا يصور ابن تيمية مذهب الكرامية فيجعلهم قائلين بعجز الباري عن الكلام في الأزل بمشيئته مع أن المشهور عنهم أنهم يفسرون الكلام بالقدرة على التكلم ويجعلونه قديماً.

قال سعد الدين التفتازاني في كتاب المقاصد:

« ولما رأت الكرامية أن بعض الشر أهون من بعض وأن مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا إلى أن المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالىٰ وأنه قول الله تعالى لا كلامه وإنما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بأن كل ما له ابتداء إن كان قائماً بالذات فهو حادث بالقدرة وغير محدث، وإن كان مبايناً للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة اهـ . »[117].

وبعد أن أورد ابن تيمية تلك الأقوال السابقة وكر عليها بالنقض والإبطال كما رأينا أخذ في تصوير مذهبه الذي يدعى أنه مذهب السلف في هذه المسألة ونحن نلخصه فيما يلي[118]:

---

(١١٥) تفسير سورة الاخلاص ص ١٠١ .

(١١٦) مجموعة الرسائل والمسائل جـ٣ ص ٤٤ .

(١١٧) كتاب المقاصد جـ٢ ص ٧٤ .

(١١٨) رجعت فى هذا التلخيص إلى كتاب (مذهب السلف القويم فى تحقيق مسألة كلام الله الكريم) وهو الجزء الثالث من مجموعة الرسائل والمسائل. المنار.

يرى ابن تيمية أن الله تعالىٰ لم يزل متكلماً إذا شاء وإن الكلام صفة له قائمة بذاته يتكلم بها بمشيئته واختياره ويستدل لذلك بأنه وقع الاتفاق على أنه تعالىٰ متكلم ولا يعقل من المتكلم إلا من قام به الكلام وتكلم بمشيئته واختياره. وبأن الكلام صفة كمال إذ أن من يتكلم أكمل ممن لا يتكلم كما أن من يعلم ويقدر أكمل ممن لا يعلم ولا يقدر، وكذلك من يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن يكون الكلام لازماً لذاته ليس له عليه قدرة ولا له فيه مشيئة. فتبين أن الرب لم يزل متكلماً إذا شاء ولا يزال كذلك وما تكلم الله به فهو قائم به ليس مخلوقاً منفصلاً عنه كما تقول المعتزلة ولا لازماً لذاته لزوم الحياة لها كما تقول الأشاعرة بل هو تابع لمشيئته واختياره لم يقل أحد من سلف الأمة إن كلام الله مخلوق بائن عنه ولا قال أحد منهم إن القرآن أو التوراة أو الإنجيل لازمة لذاته أزلاً وأبداً بحيث لا يقدر أن يتكلم بمشيئته ولا قالوا إن نفس ندائه لموسى أو نفس الكلمات المعينة قديمة أزلية بل قالوا لم يزل الله متكلماً إذا شاء بمعنى أن جنس كلامه قديم.

والله تكلم بالقرآن العربي وبالتوراة العبرية فالقرآن العربي كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود. والله تكلم به حقيقة فهو كلامه حقيقة لا كلام غيره. ولا يجوز إطلاق القول بأنه حكاية عن كلام الله بل إذا قرأ الناس القرآن أو كتبوه في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئاً لا إلى من بلغه عنه مؤدياً. والله تكلم به بحروفه ومعانيه بلفظ نفسه ليس شيء منه كلاماً لغيره لا لجبريل ولا لمحمد ولا لغيرهما، فإن أحداً من السلف لم يقل أن جبريل أحدث ألفاظه ولا محمداً ﷺ ولا أن الله تعالىٰ خلقها في الهواء أو غيره ولا أن جبريل أخذها من اللوح المحفوظ، بل هذه الأقوال من اختراع بعض المتأخرين، والله تكلم به أيضاً بصوت نفسه فإذا قرأه العباد قرأوه بصوت أنفسهم، فإذا قال القارىء مثلاً ﴿الحمدُلله ربِّ العالمينَ﴾ [١١٩] كان هذا الكلام المسموع منه كلام الله لا كلامه نفسه وكان هو قرأه بصوت نفسه لا بصوت الله.

---

(١١٩) سورة الفاتحة الآية ٢.

والله سبحانه نادى موسى بصوت، وينادي عباده يوم القيامة بصوت ويتكلم بالوحي بصوت ولم ينقل عن أحد من السلف أنه قال إن الله يتكلم بلا صوت أو بلا حرف ولا أنه أنكر أن يتكلم الله بصوت أو بحرف ولكن الحروف والأصوات التى تكلم الله بها صفة له غير مخلوقة ولا تشبه أصوات المخلوقين وحروفهم كما أن علم الله القائم بذاته ليس مثل علم عباده فإن الله لا يماثل المخلوقين في شيء من صفاته.

هذا هو مجمل رأي ابن تيمية في كلام الله تعالىٰ يعتمد فيه على ما ورد عن السلف كالإمام أحمد وغيره وعلى قاعدة الكمال التي سبقت الإشارة إليها. وهو يجعل كلامه تعالىٰ متعلقاً بمشيئته واختياره ولكن ما يتعلق بالمشيئة والاختيار لا يكون إلا حادثاً، فهل يجوّز ابن تيمية قيام الحوادث بذاته تعالىٰ؟

والجواب ان ابن تبمية لا يرى من ذلك مانعاً لا من جهة العقل ولا من جهة النقل بل يرى أن العقل والنقل متضافران على وجوب قيام الأمور الاختيارية به تعالى، وأما تلك المقدمة القائلة إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فهي صحيحة إن أريد آحاد الحوادث وأفرادها المتعاقبة في الوجود فإن لكل واحد منها مبدأ ونهاية فما لم يخل منها فهو إما أن يكون معها أو بعدها وعلى كلا التقديرين يكون حادثاً.

وأما إن أريد جنس الحوادث فهي باطلة فإن الجنس يجوز أن يكون قديماً، وإن كان كل فرد من أفراده حادثاً حيث أنه لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث الجملة لأن للجملة حكماً غير حكم الأفراد(١٢٠).

هكذا يقول ابن تيمية وسيأتي لهذا مزيد بيان في البحث المقبل إن شاء الله ولكننا نتعجل فنقول إن ابن تيمية قد بنى على هذه القاعدة (قدم الجنس وحدوث الأفراد) كثيراً من العقائد وجعلها مفتاحاً لحل مشاكل كثيرة في علم الكلام وهي قاعدة لا يطمئن إليها العقل كثيراً فإن الجملة ليست شيئاً أكثر من الأفراد مجتمعة فإذا فرض أن كل فرد منها حادث لزم من ذلك حدوث الجملة قطعاً.

(١٢٠) منهاج السنة جـ١ ص١١٨ و١١٩.

وقد رأيت سعد الدين التفتازاني في رده على الفلاسفة القائلين بقدم الحركة بالنوع مع حدوث أشخاصها يقول بأن ماهية الحركة لو كانت قديمة أي موجودة في الأزل لزم أن يكون شيء من جزئياتها أزلياً إذ لا تحقق للكلي إلا في ضمن جزئياته. ويذكر أيضاً عند بيان امتناع تعاقب الحوادث لا إلى بداية أنه لما كان كل حادث مسبوقاً بالعدم كان الكل كذلك فإذا كان كل زنجي أسود كان الكل أسود ضرورة[١٢١].

وقد تعقبه الجلال الدواني في شرحه للعقائد العضدية وعد ذلك سخافة منه وبين أن مراد الفلاسفة بقدم الحركة هو قدم نوعها بمعنى أن لا يزال فرد من أفراد ذلك النوع موجوداً بحيث لا ينقطع بالكلية ثم قال ومن البين أن حدوث كل فرد لا ينافي ذلك أصلاً وضرب لذلك مثلاً بالورد الذي لا يبقى منه فرد أكثر من يوم أو يومين مع أن الورد باق أكثر من شهر أو شهرين[١٢٢].

ونحن نقول له هذا قياس باطل فإن الكلام ليس فيما لا نهاية له من الحوادث في جانب المستقبل كما يقول به كثير من المتكلمين في نعيم أهل الجنة ونحو ذلك حتى يعترض ببقاء الورد مع فناء كل فرد من أفراده وإنما كلامنا فيما لا بداية له من الحوادث في جانب الماضي بمعنى انه ما من حادث إلا وهو مسبوق بحادث لا إلى أول بحيث يكون جنس هذه الحوادث قديماً، وكل فرد منها حادثاً هل هو معقول أم لا. الحق انه يحتاج في تصوره إلى جهد كبير.

وبعد فإن ابن تيمية يرى أن الله يتكلم بحرف وصوت. تكلم بالقرآن العربي بألفاظه ومعانيه بصوت نفسه كما تكلم بالتوراة العبرية كذلك ونادى موسى بصوت سمعه وينادي عباده يوم القيامة بصوت كذلك.

فهلا يرى ابن تيمية أن ذلك يستلزم حركة في ذات الباري وأن الحركة عرض لا يقوم إلا بجسم فيلزم على ذلك كون الباري جسماً.

ولكن ابن تيمية وهو يصف الله تعالىٰ بالاستواء والنزول والإتيان والمجيء

---

(١٢١) المقاصد جـ١ ص٢٤٢.

(١٢٢) العقائد العضدية بشرحها ص٢٤ طبعة الخشاب.

وغير ذلك مع دعوى عدم مماثلتها لصفات الخلق ـ كما سيجيء في بحث الصفات الخبرية ـ لا يصعب عليه أن يصفه بالنداء والتكلم بحروف وأصوات مع دعوى أنها غير مماثلة لحروف ولأصوات المخلوقين.

وهكذا كانت مسألة كلام الله تعالىٰ صعبة شائكة لا يطمئن فيها الإنسان إلى رأي. فإن ابن تيمية بعد أن أورد المذاهب المختلفة فيها ونقدها كما سبق أخذ في تقرير مذهبه الذي يدعي أنه مذهب السلف. ولكن عليه من المآخذ ما سبق أن أشرنا إليه مَن تجويز قيام الحوادث بذاته تعالىٰ وابتنائه على تلك القاعدة الفلسفية التي تقول بقدم الجنس مع حدوث أفراده وهي قاعدة يصعب تصورها كما قلنا.

ولذلك يحكي ابن تيمية عن جماعة من أكابر علماء مصر والشام أنهم توقفوا في هذه المسألة وقالوا نحن نقر بما عليه عموم المسلمين من أن القرآن كلام الله وأما كونه مخلوقاً أو بحرف وصوت أو معنى قائم بالذات فلا نقول شيئاً من هذا والله تعالىٰ أعلم.

والآن فلننتقل إلى بحث هذه المسألة الهامة في علم الكلام وهي:

الفصل السادس

قيام الحوادث بذاته تعالى

اتفق المتكلمون من أشاعرة ومعتزلة على منع قيام الحوادث بذاته تعالى والفلاسفة مع تجويزهم قيام الحادث بالقديم حسبما ذهبوا إليه من قيام الحركات الحادثة بالأفلاك القديمة منعوا أيضاً قيام الحوادث بذاته حتى أنكروا علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة لما تبين لهم أن ذلك العلم لا يكون إلا متغيراً تبعاً لتغير المعلومات وكذلك نفوا إرادته أيضاً وذهبوا إلى أنه موجب بالذات لا فاعل بالقصد محافظة منهم على تمامية الذات وعدم تجدد أمر فيها(١٢٣).

وجوز قيام الحوادث بذاته تعالى الكرامية وفرقوا كما قلنا بين الحادث والمحدث فالأول عندهم هو ما يقوم بذاته تعالى من الأمور المتعلقة بمشيئته واختياره. وأما الثاني فهو ما يخلقه الله عز وجل منفصلاً عنه.

وقد تبعهم ابن تيمية في تجويز قيام الحوادث بالذات وغلا في مناصرة هذا المذهب والدفاع عنه ضد مخالفيه من المتكلمين والفلاسفة وادعى أنه هو مذهب السلف مستدلاً بقول الإمام أحمد وغيره لم يزل الله متكلماً إذا شاء فأنه إذا كان كلامه تعالى وهو صفة قائمة به متعلقاً بمشيئته واختياره دل ذلك على جواز قيام الحوادث بذاته لأن ما يتعلق بالمشيئة والاختيار لا يكون إلا حادثاً.

وكل ما بين ابن تيمية والكرامية من خلاف هو أنهم كما سبق يجعلون لما يحدث في ذاته تعالى ابتداء ويقولون إنه لم يكن متكلماً ولا فاعلاً في الأزل ثم

(١٢٣) الاشارات جـ٢ ص٢ وما بعدها.

صار متكلماً وفاعلاً فيما لا يزال، كما أن ما يحدث في ذاته عندهم لا يقبل العدم والزوال.

ولكن ابن تيمية يرى أن الله لم يزل متكلماً إذا شاء كما أنه لم يزل فاعلاً إذا شاء فكلامه قديم الجنس حادث الأفراد وكذلك فعله وإرادته ونحو ذلك وهو يفرق بين ما كان من الصفات لازماً لذاته تعالىٰ أزلاً وأبداً كالحياة والوجود ونحوهما فهذا لا يجوز أن يتأخر منه شيء كما أنه لا يكون متعلقاً لمشيئته تعالىٰ واختياره وأما ما كان من الصفات غير لازم للذات كالكلام والفعل وغيرهما فهو مما تتعلق به المشيئة والاختيار ولا يكون إلا حادثاً شيئاً بعد شيء وإن كان نوعه لم يزل موجوداً[١٢٤].

ولما كان القول بقدم جنس الصفات والافعال مع حدوث آحادها وخروجها إلى الوجود شيئاً بعد شيء لا إلى أول مستلزماً للتسلسل فقد جوزه ابن تيمية في الماضي والمستقبل جميعاً وادعى أن مثل هذا التسلسل ليس ممتنعاً لأن التسلسل نوعان:

(١) ـ تسلسل في المؤثرات كالتسلسل في العلل والمعلولات وهذا ممتنع باتفاق العقلاء ومن هذا الباب تسلسل الفاعلين والخالقين والمحدثين مثل أن يقال هذا المحدث له محدث وللمحدث محدث إلى آخر ما لا يتناهى، فهذا مما اتفق العقلاء على امتناعه.

(٢) ـ تسلسل في الآثار كوجود حادث بعد حادث وهذا يذكر ابن تيمية أن فيه ثلاثة أقوال: ١ ـ منعه في الماضي والمستقبل جميعاً وهو مذهب جهم وأبي الهزيل. ٢ ـ منعه في الماضي فقط وهو قول كثير من أهل الكلام من الأشاعرة والمعتزلة. ٣ ـ تجويزه فيهما وهو مذهب أكثر أهل الحديث والفلاسفة وهو ما اختاره ابن تيمية[١٢٥].

ولما كان عمدة القائلين بامتناع تسلسل الحوادث وتعاقبها في الماضي هو دليل

---

(١٢٤) منهاج السنة جـ ١ ص ٢٢٤.

(١٢٥) المصدر نفسه جـ ١ ص ١٢١.

التطبيق فقد قرره ابن تيمية ورد عليه فقال في منهاج السنة[١٢٦].

(مثال ذلك أن يقدروا الحوادث من زمن الهجرة مثلاً إلى ما لا يتناهى والحوادث من زمن الطوفان إلى ما لا يتناهى أيضاً ثم يوازنون بين الجملتين فيقولون إن تساوتا لزم مساواة الزائد للناقص وهذا ممتنع وإن تفاضلتا لزم أن يكون فيما لا يتناهى تفاضل وهو محال.

والذين نازعوهم منعوا هذه المقدمة وقالوا لا نسلم أن حصول مثل هذا التفاضل في ذلك ممتنع بل نحن نعلم أن من الطوفان إلى ما لا نهاية له في المستقبل أعظم من الهجرة إلى ما لا نهاية له في المستقبل وكذلك من الهجرة إلى ما لا بداية له في الماضي أعظم من الطوفان إلى ما لا بداية له في الماضي، وإن كل منهما لا بداية له فإن ما لا نهاية له من هذا الطرف وهذا الطرف ليس أمراً محصوراً محدوداً موجوداً حتى يقال هما متوازنان في المقدار فكيف يكون أحدهما أكثر بل كونه لا يتناهى معناه أنه يوجد شيئاً بعد شيء دائماً فليس هو مجتمعاً محصوراً والاشتراك في عدم التناهي لا يقتضى التساوي في المقدار إلا إذا كان ما يقال عليه انه لا يتناهى قدراً محدوداً وهذا باطل فإن ما لا يتناهى ليس له حد محدود ولا مقدار معين بل هو بمنزلة العدد المضعف فكما أن اشتراك الواحد والعشرة والمائة والألف في التضعيف الذي لا يتناهى لا يقتضي تساوي مقاديرها فكذلك هذا وأيضاً فإن هذين هما متناهيان من أحد الطرفين وهو الطرف المستقبل غير متناهيين من الطرف الآخر وهو الماضي، وحينئذ فقول القائل للزم التفاضل فيما لا يتناهى غلط، فإنه إنما حصل في المستقبل وهو الذي يلينا وهو متناه ثم هما لا يتناهيان من الطرف الذي لا يلينا وهو الأزل. وهما متفاضلان من الطرف الذي يلينا وهو طرف الأبد فلا يصح أن يقال وقع التفاوت فيما لا يتناهى إذ هذا يشعر بأن التفاوت حصل في الجانب الذي لا آخر له وليس كذلك بل إنما حصل التفاضل من الجانب المنتهي الذي له آخر فإنه لم ينقض).

ولكن كيف يقول ابن تيمية بقدم جنس الصفات والأفعال مع حدوث

---

(١٢٦) منهاج جـ١ ص ١٢٠.

آحادها، وهل الجنس شيء آخر غير الأفراد مجتمعة كما قررنا. وهل للكلي وجود إلا في ضمن جزئياته فإذا كان كل جزئي من جزئياته حادثاً فكيف يكون الكلي قديماً.

يحاول ابن تيمية أن يقرر هذه القاعدة ويثبت أن للحملة حكماً غير حكم الأفراد فيقول في المنهاج أيضاً:

« ولكن لا يلزم من حدوث كل فرد فرد مع كون الحوادث متعاقبة حدوث النوع فلا يلزم من ذلك أنه لم يزل الفاعل المتكلم معطلاً عن الفعل والكلام ثم حدث ذلك بالسبب كما لم يلزم مثل ذلك في المستقبل فإن كل فرد فرد من المستقبلات المنقضية فإن وليس النوع فانياً. وذلك أن الحكم الذي توصف به الأفراد إن كان لمعنى موجود في الجملة وصفت به الجملة: مثل وصف كل فرد بوجود أو إمكان أو بعدم، فإنه يستلزم وصف الجملة بالوجود والامكان والعدم لأن طبيعة الجميع طبيعة كل واحد وليس المجموع إلى الآحاد الممكنة أو الموجودة أو المعدومة. أما إذا كان ما وصف به الأفراد لا يكون صفة للجملة لم يلزم أن يكون حكم الجملة حكم الأفراد كما في أجزاء البيت والإنسان والشجرة فإنه ليس كل منها بيتاً ولا إنساناً ولا شجرة».

إلى أن يقول:

« وفي الجملة فما يوصف به الأفراد قد توصف به الجملة وقد لا توصف، فلا يلزم من حدوث الفرد حدوث النوع إلا إذا أثبت أن هذه الجملة موصوفة بصفة هذه الأفراد.

وضابط ذلك أنه إذا كان بانضمام هذا الفرد إلى هذا الفرد يتغير ذلك الحكم الذي للفرد لم يكن حكم المجموع حكم الأفراد وإن لم يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد كان حكم المجموع حكم الأفراد.. إلخ»(١٢٧).

هكذا يقرر ابن تيمية تلك القاعدة الهامة. وقد ناقشناها فيما تقدم. ويحل بها مشاكل كلامية كثيرة ويجعلها أساساً للتوفيق بين ما قام عليه الدليل من قدم الله

---

(١٢٧) منهاج السنة جـ ١ ص١١٨ ـ ١١٩.

تعالىٰ بصفاته وما جاءت به النصوص الكثيرة من إرادته تعالىٰ للمحدثات وعلمه بالمتجددات وسماعه لما يحدث من الأصوات ومن كونه سيرى بعض المرئيات ومن كونه يتكلم بحرف وينادي عباده بصوت إلى غير ذلك مما يدل على قيام الحوادث بذاته من السمع فضلاً عن دلالة العقل الذي إذا عرضنا عليه من يتكلم باختياره وقدرته مثلاً ومن كلامه بغير اختياره وقدرته يحكم بأن الأول أكمل. وكذلك الحال في مجيئه تعالىٰ وإتيانه واستوائه ونزوله وغير ذلك من الأمور التي إن قدرناها منفصلة عنه لزم أن لا يوصف بها وإن قدرناها لازمة لذاته لا تكون بمشيئته وقدرته لزم عجزه وتفضيل غيره عليه.

فالعقل والنقل متضافران على وجوب اتصافه تعالىٰ بالقدرة على هذه الأفعال القائمة به والتى بفعلها بمشيئته وقدرته(١٢٨).

بقي علينا أن نذكر موقف ابن تيمية من المانعين لقيام الصفات والأفعال الحادثة بذاته تعالىٰ فهو يرى أنه يلزمهم أن الله لم يكن قادراً على الفعل في الأزل فصار قادراً، أو كان الفعل ممتنعاً عليه فصار ممكناً من غير تجدد شيء أصلاً أوجب القُدرة والإمكان، وهذا يلزمه أن ينقلب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي وهو ما تجزم العقول ببطلانه مع ما فيه من وصف الله بالعجز وتجدد القدرة من غير سبب.

قد يقولون إن الممتنع هو القدرة على الفعل في الأزل وأن نفس انتفاء الأزل يوجب إمكان الفعل والقدرة عليه ولكن هذا باطل فإن الأزل ليس هو شيئاً كان معدوماً فوجد ولا موجوداً فعدم حتى يقال إنه تجدد أمر أوجب ذلك بل الأزل كالأبد لا يختص بوقت دون وقت فقول القائل شرط القدرة انتفاء الأزل كقول نظيره شرط القدرة انتفاء الأبد. وهذا مما أنكره الناس على جهم وأبي الهزيل حيث قالا لا يقدر على أفعال حادثة في الأبد(١٢٩).

---

(١٢٨) موافقة ج٢ ص١١٢.

(١٢٩) المصدر نفسه جـ٢ ص١١٤ وهنا يناقش ابن تيمية ما ذكره المتكلمون من الفرق بين أزلية الامكان وامكان الازلية ويرى أنه فرق فاسد.

ويذكر ابن تيمية عن الرازي أنه وهو من أكثر الناس منازعة للكرامية[١٣٠] وخصوصاً في هذه المسألة لم يستطع إلا الاعتراف بأن مذهبهم لازم لجميع الطوائف وأنه ذكر في كتاب الأربعين أنه يلـزم أصحـابـه[١٣١] أيضـاً فقـال ما ملخصه:

« المشهور أن الكرامية يجوزون ذلك وينكره سائر الطوائف وقيل أكثر العقلاء يقولون به وإن أنكروه باللسان فإن أبا على وأبا هاشم من المعتزلة وأتباعهما قالوا بإرادة حادثة لا في محل، وأبو الحسين البصري يثبت في ذاته تعالىٰ علوماً متجددة بحسب تجدد المعلومات والأشعرية يثبتون نسخ الحكم مفسرين ذلك برفعه أو انتهائه وكلاهما عدم بعد الوجود ويثبتون للعلم والقدرة وغيرهما تعلقات حادثة . والفلاسفة مع بعدهم عن هذا يقولون بأن الاضافات وهى القبلية والبعدية موجودة في الأعيان فيكون الله مع كل حادث وذلك الوصف الإضافي حدث في ذاته »[١٣٢] .

ويقول ابن تيمية إن الرازي قد استوعب جميع حجج المانعين لقيام الحوادث بذاته تعالىٰ ثم رد عليها واختار منها دليلاً واحداً اعتمد عليه في هذه المسألة . وخلاصة هذا الدليل أن كل ما صح قيامه بالباري تعالىٰ فإما أن يكون صفة كمال أو لا يكون فإن كان صفة كمال استحال أن يكون حادثاً وإلا كانت ذاته قبل اتصافه بتلك الصفة خالية عن صفة الكمال والخالي عن الكمال الذي هو ممكن الاتصاف به ناقص والنقص على الله محال باجماع الأمة وإن لم يكن صفة كمال استحال اتصاف الباري بها لأن إجماع الأمة على أن صفات الله بأسرها صفات كمال فاثبات صفة لا من صفات الكمال خرق للإجماع وأنه غير جائز[١٣٣] .

---

(١٣٠) لعلك قد وقفت فى التمهيد على ما كان بين الرازي والكرامية من خصومة شديدة حتى اضطروه إلى الخروج من بلاد خراسان .

(١٣١) المقصود بأصحاب الرازي هنا هم الأشاعرة لأنه كان فى ظاهره أشعرياً .

(١٣٢) الموافقة جـ ٢ ص ١٠٦ و ١٠٧ والأربعين للرازي ص ١١٨ .

(١٣٣) المصدر نفسه جـ ٢ ص ٨٧ و ٨٨ .

ولما كانت هذه الحجة من أقوى ما يتمسك به المانعون ولذلك اختارها الرازي وعول عليها فقد عني ابن تيمية بالرد عليها وإبطالها من وجوه كثيرة منها:

(١) - إن المقدمة التى اعتمد عليها الرازي فيها هي قوله (إن الخالي من الكمال الذي يمكن الاتصاف به ناقص) فيقال له ومعلوم أن الحوادث المتعاقبة لا يمكن الاتصاف بها في الأزل كما لا يمكن وجودها في الأزل، وعلى هذا فالخلو عنها في الأزل لا يكون خلواً عما يمكن الاتصاف به في الأزل.

(٢) - أن يقال أن الرازي لم يثبت امتناع ما ذكره من النقص بدليل عقلي ولا بنص كتاب ولا سنة بل بما ادعاه من الاجماع. وإذاً فمعلوم أن المنازعين في اتصافه بذلك هم من أهل الإجماع فكيف يحتج بالإجماع في مسائل النزاع.

(٣) - قولك إجماع الأمة على أن صفاته صفات كمال ان عنيت بذلك صفاته اللازمة لم يكن في هذا حجة لك وإن عنيت ما يحدث بمشيئته وقدرته لم يكن هذا إجماعاً فإنك أنت وغيرك من أهل الكلام تقولون إن صفة الفعل ليست صفة كمال ولا نقص والله موصوف بها بعد أن لم يكن موصوفاً.

(٤) - إن هذا الإجماع الذي ادعاه حجة عليه فأنا إذا عرضنا على العقول موجودين أحدهما يمكنه أن يتكلم ويفعل بمشيئته كلاماً وفعلاً والآخر لا يمكنه ذلك، بل لا يكون كلامه إلا غير مقدور ولا مراد أو يكون بائناً عنه لكانت العقول تقضى أن الأول أكمل من الثاني.

وكذلك إذا عرضنا على العقول موجودين من المخلوقين أو مطلقاً أحدهما يقدر على الذهاب والمجيء والتصرف بنفسه والآخر لا يمكنه ذلك لكانت العقول تقضى بأن الأول أكمل.

فنفس ما به يعلم أن اتصافه بالحياة والقدرة صفات كمال به يعلم أن اتصافه بالأفعال والأقوال الاختيارية التى تقوم به والتي يفعل بها المفعولات المباينة له صفة كمال(١٣٤).

---

(١٣٤) الموافقة جـ٢ ص١٧٣ - ١٧٥.

ولما كان بعض المتكلمين كالآمدي قد عارض الرازي فيما ادعاه من لزوم هذه المسألة لجميع الطوائف بأن المراد بالحادث الذي يقصد نفي قيامه بذاته تعالىٰ هو الموجود بعد عدم وأما ما لا يوصف بالوجود كالاعدام المتجددة والأحوال عند القائلين بها وكذلك النسب والاضافات فهذه لا يصدق عليها اسم الحادث وإن صدق عليها إسم المتجدد. وحينئذ فلا يلزم من تجدد الإضافات والأحوال في ذات الباري أن يكون محلاً للحوادث(١٣٥).

فقد عنى ابن تيمية بنقض هذه المعارضة من وجوه، أهمها:

(١) - إن الأدلة التي استدلوا بها على نفي الحوادث تستلزم نفي المتجددات أيضاً على فرض تسليم الفرق بينهما.

(٢) - أن يقال تسمية هذا متجدداً وهذا حادثاً، فرق لفظي لا معنوي حتى لو عكسه عاكس فسمي هذا متجدداً وهذا حادثاً لما أنكر عليه ذلك.

(٣) - إن دعوى المدعي أن الجمهور إنما يلزمهم تجدد الإضافات والأحوال والإعدام لا تجدد الحادث الذي وجد بعد عدم ذاتاً كان أو صفة دعوى ممنوعة لم يقم عليها دليلاً بل الدليل يدل على أن أولئك الطوائف يلزمهم قيام أمور وجودية حادثة بذاته تعالىٰ، مثال ذلك أنه سبحانه وتعالىٰ يسمع ويرى ما يخلقه من الأصوات والمرئيات وقد أخبر القرآن بحدوث ذلك في مثل قوله ﴿وقُل اعملوا فسيرَى اللهُ عملَكُم ورسُولُه﴾(١٣٦). وقوله ﴿ثمَّ جعلنَاكُمْ خلائِفَ في الأَرض مِنْ بعدِهم لِننظُرَ كيفَ تعْمَلونَ﴾(١٣٧) وحينئذ يقال لهؤلاء أنتم معترفون وسائر العقلاء بأن المعدوم لا يرى موجوداً قبل وجوده فإذا وجد فرآه موجوداً وسمع كلامه فهل حصل أمر وجودي لم يكن قبل أو لم يحصل شيء فإن قيل لم يحصل أمر وجودي وكان قبل أن يخلق لا يراه لزم أن لا يراه بعد خلقه أيضاً وإن قيل حصل أمر وجودي فذلك الوجودي أما أن يقوم

---

(١٣٥) ابكار الأفكار جـ١ ص٤٧٦ يوجد بدار الكتب العربية تحت رقم ١٩٥٤ كلام.

(١٣٦) سورة التوبة الآية ١٠٥.

(١٣٧) سورة يونس الآية ١٤.

بذات الله وإما أن يقوم بغيره فإن قام بغيره لزم أن يكون غير الله هو الذي رآه وإن قام بذاته علم أنه قام به رؤية ذلك الموجود الذي وجد . فما تسمونه إضافات وأحوالاً وتعلقات وغير ذلك إن لم تكن أموراً موجودة فلا فرق بين حاله قبل أن يرى ويسمع وبعد أن يرى ويسمع فان العدم المستمر لا يوجب كونه صار رائياً سامعاً وإن قلتم بل هي أمور وجودية فقد أقررتم بأن روية الشيء المعين لم تكن حاصلة ثم صارت حاصلة بذاته وهي أمر وجودي[١٣٨] .

وواضح أن ابن تيمية قد بنى نقضه لهذه المعارضة على أنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم كما أنه لا فرق بين الموجود والوجودي والعدم والعدمي والمتجدد والحادث والخصوم ينازعونه في ذلك .

فلو أثبت هو أن ما تدعيه الأشاعرة من التعلقات وما تدعيه الفلاسفة من النسب والإضافات وما يدعيه بعض المعتزلة والأشاعرة من الأحوال أمور موجودة وقائمة بالذات لتم له ما أراد .

وإذا كانت هذه المسألة قد أثارت هذا النزاع الطويل بين ابن تيمية وخصومه وشغلت قدراً كبيراً من جهده الكلامي فإن هناك مسألة أخرى كانت أعظم منها خطراً وأبعد أثراً في مذهبه وهي :

---

(١٣٨) كتاب الموافقة جـ٢ ص١١٩ ـ ١٢٢ هامش منهاج السنة .

الفصل السابع

الصفات الخبرية

يقصد بالصفات الخبرية أو السمعية ما كان الدليل عليها مجرد خبر الرسول دون استناد إلى نظر عقلي كاستوائه تعالىٰ على العرش ونزوله إلى سماء الدنيا ومجيئه يوم القيامة وكمحبته ورضاه عن المؤمنين وسخطه وغضبه على الكافرين وكالوجه واليد والعين والقدم وغير ذلك مما جاء به الكتاب الكريم واستفاضت به الأحاديث الصحيحة عن رسول الله ﷺ .

وقد عنى ابن تيمية عناية بالغة باثبات هذه الصفات والرد على من أنكرها من المتكلمين والفلاسفة ووضع في ذلك رسائل على جانب عظيم من الأهمية منها العقيدة الحموية الكبرى(١٣٩) وقد أشرنا إليها فيما سبق وقلنا إنه ألفها إجابة على سؤال ورد إليه من حماة فيما يتعلق بآيات الصفات وأحاديثها ، ومنها العقيدة الواسطية(١٤٠) وقد ألفها كما يقول إجابة لرغبة بعض أصحابه من قضاة واسط حينما شكا إليه ما الناس فيه ببلادهم في دولة التتر من غلبة الجهل والظلم ودروس الدين والعلم وسأله أن يكتب له عقيدة يجمع عليها الناس فكتب له هذه العقيدة التي عرفت بعد بالواسطية وقد وقعت له فيها مناظرة في مجلس نائب السلطنة

---

(١٣٩) توجد هذه العقيدة فى ضمن مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ من صفحة ٤١٤ إلى ٤٦٩ .

(١٤٠) توجد أيضاً فى ضمن مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ من صفحة ٣٨٧ إلى ٤٠٦ وهى الرسالة التاسعة من هذه المجموعة .

بدمشق مع بعض كبار العلماء[١٤١] ويقول الذهبي إنه وقع الاتفاق بعدها على أن هذا معتقد سلفي جيد[١٤٢] وهذا إلى جانب ما يوجد مبثوثاً في معظم كتبه من محاورات طويلة يقصد بها إثبات هذه الصفات وإبطال شبه المنكرين لها لا سيما كتابه (منهاج السنة) فقد أودع فيه من ذلك ما لم يوجد مثله في كتاب.

ولابن تيمية في هذه الناحية كتاب آخر ألفه في الرد على (تأسيس التقديس للرازي) ويقال إن هذا الكتاب موجود بالمكتبة الظاهرية بدمشق (طي الكواكب الدراري)[١٤٣] وبودنا لو كنا اطّلعنا على هذا الكتاب لنرى كيف كان دفع ابن تيمية لحجج الرازي وشبهاته في هذا الباب.

وكذلك عنى أتباع ابن تيمية من بعده بهذه الناحية من علم الكلام وأفردوها بالتأليف وخاصة تلميذه ابن قيم الجوزية المتوفي سنة ٧٥١ فقد ألف في هذا كتابه (اجتماع الجيوش الإسلامية)[١٤٤] وحشد فيه طائفة عظيمة من الآيات والأحاديث وأقوال السلف التي تثبت اتصافه تعالىٰ حقيقة بتلك الصفات، ثم قال في ختامه:

« ولو شئنا لأتينا على هذه المسألة بألف دليل ولكن هذه نبذة يسيرة من كثير قليلة لا يقال له قليل ومن هداه الله فهو المهتدي ومن يضلل فما له من سبيل ».

وله في هذا أيضاً كتاب (الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة)[١٤٥] وكتاب (دفع شبهة التشبيه)[١٤٦] وغيرها.

ويمكن القول بأن الذي دفع ابن تيمية وأنصاره إلى المبالغة في إثبات هذه الصفات والإكثار من الكلام فيها حتى أصبحت أهم ما يتميزون به هو ما استقر عليه رأي جمهور المتكلمين والفلاسفة من استحالة اتصاف الباري تعالىٰ حقيقة

(١٤١) مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ٤٠٧ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٣.
(١٤٢) نفس المصدر السابق ص ٤١٣.
(١٤٣) حاشية التبصير في الدين ص ٩٤ طبعة أولى سنة ١٩٤٠.
(١٤٤) يوجد بدار الكتب العربية تحت رقم ٣٥٣٧ تصوف.
(١٤٥) يوجد بدار الكتب مختصر للصواعق لمحمد بن الموصلي رقم ١٦٨٩ كلام.
(١٤٦) دار الكتب كلام رقم ١٦٨٥.

بهذه الصفات وقولهم بوجوب تأويل ما ورد فيها من النصوص إلى معان تليق بذاته المقدسة واعتبارهم القول بثبوتها لله على الحقيقة تشبيهاً وتجسيماً .

ولعل فخر الدين الرازي وهو من كبار متأخري الأشاعرة يعتبر أوضح مثل للغلو في نفي تلك الصفات ومعارضته مذاهب المثبتين حتى إنه ألف في ذلك كتاباً خاصاً سماه (تأسيس التقديس)[١٤٧] وفي هذا الكتاب يعنى الرازي بإقامة البراهين الكثيرة من العقل والنقل على استحالة اتصاف الباري بما يستلزم كونه جسماً أو في حيز أو مختصاً بجهة ويورد كثيراً من شبه الخصوم ثم يجيب عنها .

ويذكر بعد ذلك كثيراً من الآيات والأحاديث الواردة في تلك الصفات ويأخذ في تأويلها بما يتفق مع نزعته في التنزيه، تلك النزعة التي تظهر واضحة جلية حتى في خطبة هذا الكتاب حيث يقول فيها :

« فاستواؤه قهره واستيلاؤه ونزوله بره وعطاؤه ومجيئه حكمه وقضاؤه ووجهه وجوده أو جوده وحباؤه وعينه حفظه وعونه اجتباؤه وضحكه عفوه أو إذنه وارتضاؤه ويده إنعامه وإكرامه واصطفاؤه .

ولما كان هذا الكتاب يعتبر من أقوم ما ألف في تأييد مذهب النفاة لتلك الصفات ومعارضة جماعة المثبتين لها فقد اهتم ابن تيمية بالرد عليه كما أسلفنا ونقض ما حشى به من براهين .

والآن فلنأخذ في بيان مذهب كل من الفريقين في هذه المسألة .

يكاد يكون من المتفق عليه بين الفلاسفة والمعتزلة نفي تلك الصفات الخبرية وتأويل ما ورد فيها من الآيات والأحاديث على نحو يليق بذات الله تعالىٰ كما نفوا عنه صفات المعاني من العلم والقدرة ونحوهما على ما سبقت الإشارة إليه وأما الأشاعرة فالمتقدمون منهم كأبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلاني وغيرهما كانوا يثبتون هذه الصفات ويتحرجون من تأويلها بما يقتضي نفيها عن الله عزَّ وجل .

يقول الأشعري في كتابه الإبانة ما ملخصه :

---

(١٤٧) دار الكتب رقم ٣٣٦٠ كلام رمز ج .

« وجملة قولنا أن نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وبما جاءوا به من عند الله وبما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ لا نرد من ذلك شيئاً وإن الله عز وجل واحد لا إله إلا هو فرد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولداً وأن محمداً عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق وأن الجنة حق والنار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور وأن الله مستو على عرشه كما قال ﴿الرحمنُ على العرش استوى﴾ [148] وأن له وجهاً كما قال ﴿ويبقى وَجْهُ ربِّكَ ذو الجلال والإكْرام ﴾ [149] وأن له يدين بلا كيف كما قال ﴿خَلَقْتُ بيدِي﴾ [150] وقال ﴿بلْ يَـدَاهُ مبْسُـوطَتـان ﴾ [151] وأن لـه عينين بلا كيـف كما قـال ﴿تجري بأعْيُنِنا﴾ [152] وندين بأن الله يقلب القلوب بين اصبعين من أصابع الله عز وجل وأنه عز وجل يضع السموات على إصبع والأرضين على إصبع كما جاءت الرواية عن رسول الله ﷺ ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل من النزول إلى السماء الدنيا ونقول إن الله عز وجل يجيء يوم القيامة كما قال ﴿وجاء ربّكَ والملكُ صفّاً صفّاً﴾ [153] إلى آخر ما قال الأشعري » .

ويدعي ابن تيمية أن ذلك هو الرأي الوحيد للأشعري لم يختلف في ذلك كلامه وليس له في المسألة رأيان أصلاً كما يدعي ذلك طائفة من أصحابه بل هو الرأي الذي ذكره في عامة كتبه كالموجز والمقالات الصغير والكبير وغيرها .

وأتباع الأشعري أنفسهم يحكون له هذا الرأي دون غيره . فقد جاء في المحصل للرازي ما نصه :

« مسألة ، الظاهريون من المتكلمين زعموا أن لا صفة لله وراء السبع أو الثمان وأثبت أبو الحسن الأشعري اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود

---

(١٤٨) سورة طه الآية ٥ .
(١٤٩) سورة الرحمن الآية ٢٤ .
(١٥٠) سورة ص الآية ٧٥ .
(١٥١) سورة المائدة الآية ٦٤ .
(١٥٢) سورة القمر الآية ١٤ .
(١٥٣) سورة الفجر الآية ٢٢ .

وأثبت الاستواء صفة أخرى» .

وأما الباقلاني فيحكي عنه ابن تيمية والذهبي أنه ذكر في كتابه الإبانة :

« فإن قال قائل فما الدليل على أن لله وجهاً ويداً قيل ﴿ويبقى وجهُ ربِّكَ ذو الجلال والإكْرام﴾ [١٥٤] .

وقوله تعالىٰ ﴿ما مَنَعَكَ أَنْ تسجُدَ لما خَلَقْتُ بيدِي﴾ [١٥٥] فأثبت لنفسه وجهاً ويداً ـ فإن قيل فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة إذ كنتم لا تعقلون إلا وجهاً ويداً جارحة قلنا لا يجب ذلك كما لا يجب إذا لم نعقل حياً عالماً قادراً إلا جسماً أن نقضي نحن وأنتم بذلك على الله سبحانه وكما لا يجب في كل شيء كان قائماً بذاته أن يكون جوهراً لأنا وإياكم لا نجد قائماً بنفسه في شاهدنا إلا كذلك إلخ . . . » .

فإذا صح هذا الذي نقله ابن تيمية والذهبي عن الباقلاني كان هو والأشعري من القائلين بثبوت تلك الصفات بمقتضى هذه النصوص الصريحة من كتبهما .

وأول من اشتهر عنه أنه نفى هذه الصفات من الأشاعرة هو إمام الحرمين الجويني وتبعه على ذلك جميع متأخري الأشاعرة تقريباً مثل الغزالي والرازي والآمدي وغيرهم .

ويحكي ابن تيمية عن إمام الحرمين أن له في تأويل الظواهر الواردة في تلك الصفات قولين ففي الإرشاد أولها ولكنه في الرسالة النظامية رجع عن ذلك وحرم التأويل وبين إجماع السلف على تحريمه [١٥٦] .

وأما الغزالي فيذكر في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) أن الناس بأزاء هذه الظواهر فريقان عوام وعلماء ويرى أن اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات بل ينزع من عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث . وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها لأن عقولهم لا تتسع لفهمها وأما

---

(١٥٤) سورة الرحمن الآية ٢٤ .

(١٥٥) سورة صۤ الآية ٧٥ .

(١٥٦) الموافقة جـ٢ ص ١٠ .

العلماء فاللائق بهم معرفة ذلك وتفهمه[١٥٧] .

وكلام الرازي في هذه المسألة مضطرب بين التأويل وعدمه فنراه في بعض كتبه مثل المحصل ومعالم أصول الدين وغيرهما يرى أن الواجب هو التوقف في أمر هذه الصفات دون إثبات أو نفي بينما هو في أساس التقديس يجنح كما رأينا إلى التأويل ويتوسع فيه إلى أبعد الحدود .

وأما المثبتون لتلك الصفات الخبرية فهم الحنابلة والكرامية .

أما الحنابلة فإذا اعتبرنا ابن تيمية هو لسانهم الناطق بآرائهم والمبين لمذهبهم فقد عرفنا موقفه بازاء الصفات عامة ذلك الموقف الذي يتلخص في إثبات كل ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل .

أما الكرامية فيظهر أنهم لم يكونوا على رأي واحد في هذه المسألة فقد جاء في تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي :

« إن أصحاب أبي عبدالله بن كرام اختلفوا فقال محمد بن الهيضم إنه تعالىٰ في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش أيضاً غير متناه وقال أصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه خمساً من الجهات وأثبتوا له التحت الذي هو مكان غيره وباقي أصحاب ابن الهيضم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا بمجيئه وذهابه اهـ »[١٥٨] .

وفي كتاب (التبصير في الدين) لأبي المظفر الأسفرائيني المتوفي سنة ٤٧١ هـ يذكر أن من الكرامية من كان يسمي الله جوهراً ومنهم من يسميه جسماً وكذلك منهم من يقول إنه مماس للعرش، والعرش مكان له وبعضهم يقول إنه ملاق للعرش غير مماس وأنهم اختلفوا كذلك في أنه هل هو أكبر من العرش أو مثله أو أصغر منه؟[١٥٩] .

---

(١٥٧) الاقتصاد ص٢٦ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٠ الخانجي .

(١٥٨) تلخيص المحصل ص١١٤ .

(١٥٩) التبصير ص٦٥ ـ ٦٦ .

بقي علينا أن نعرف الحجج التي يدلي بها كل فريق على الاثبات أو النفي ولكن الصفات الخبرية كثيرة لا يمكن استقصاء القول فيها بإيراد الأدلة على إثباتها أو نفيها بالتفصيل ولذلك سنجتزيء بذكر أشهر ما وقع فيه النزاع وطال حوله الجدل من هذه الصفات ليكون نموذجاً لما عداه منها وذلك بحسب ما نعتقد صفة الاستواء على العرش وصفة النزول.

استدل النافون لاستوائه تعالىٰ على العرش بوجـوه، بعضها مبني على استحالة الاستواء نفسه وبعضها مبني على استحالة الحيز والجهة فإن الاستواء على العرش مستلزم لهما وما استلزم المحال فهو محال أيضاً:

فمن النوع الأول مثلاً ما ذكره الرازي في تأسيس التقديس من أنه لو كان على العرش لكان حملة العرش حاملين له وهذا مستلزم للاحتجاج. ولكان الابتداء بخلق العرش أولى من الابتداء بخلق السموات والأرض مع أن قوله تعالى ﴿إن رَبّكم الله الذي خَلَقَ السمواتِ والأرض في ستة أيامٍ ثم استوى على العرش﴾ [١٦٠] يفيد تقدم خلقها [١٦١] .

ولو كان على العرش أيضاً لكان ما يلي هذا الجانب منه متميزاً عما يلي هذا الجانب فيكون منقسماً والانقسام من خواص الأجسام والله تعالىٰ ليس بجسم [١٦٢] إلخ ما ذكره الرازي.

ولابن تيمية ردود مستفيضة على هذه الحجج وأمثالها نذكر منها على سبيل المثال رده على الحجة الأولى منها فهو ينكر أن يكون الله محتاجاً إلى العرش أو إلى غيره من المخلوقات. فإن المخلوق هو الذي يفتقر إلى الخالق ولا يفتقر الخالق إلى المخلوق وبقدرته قام العرش وسائر المخلوقات فهو غني عن العرش وغيره وكل ما سواه فقير إليه.

---

(١٦٠) لا يخفى ما في هذه الحجة من مغالطة فإن تأخر الاستواء على العرش عن خلق السموات والأرض لا يفيد تقدم خلقها على خلق العرش على أن قوله تعالىٰ ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾ يفيد تقدم خلقه على خلقها قطعاً.

(١٦١) سورة الفرقان الآية ٥٩.

(١٦٢) تأسيس التقديس ص ٢٠.

وإذا كان الله فوق العرش لم يجب أن يكون محتاجاً إليه فإن الله خلق العالم بعضه فوق بعض ولم يجعل عاليه محتاجاً إلى سافله فالهواء فوق الأرض وليس محتاجاً إليها وكذلك السحاب فوقها وليس محتاجاً إليها وكذلك السموات فوق السحاب والهواء والأرض وليست محتاجة إلى ذلك والعرش فوق السموات والأرض وليس محتاجاً إلى ذلك فكيف يكون العلى الأعلى، خالق كل شيء محتاجاً إلى مخلوقاته لكونه فوقها عالياً عليها[١٦٣] .

على أن ابن تيمية يرى أن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وأنه سميع بصير ونحو ذلك ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين وقدرهم فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها[١٦٤] .

يقول ابن تيمية في تفسير سورة الاخلاص:

« فصار لفظ الاستواء متشابهاً يلزمه في حق المخلوقين معاني ينزه الله عنها فنحن نعلم معناه وأنه العلو والاعتدال لكن لا نعلم الكيفية التي اختص بها الرب التي يكون بها مستوياً من غير افتقار منه إلى العرش بل مع حاجة العرش »[١٦٥] .

وعلى ذلك فما يذكره الرازي وغيره من اللوازم لاستوائه تعالىٰ على العرش لا يقره ابن تيمية ولا يلتزمه وأما ما احتج به النفاة على استحالة الحيز والجهة المستلزم لاستحالة الاستواء على العرش فكثير والرازي في تأسيس التقديس يذكر براهين عقلية كثيرة على نفى الحيز والجهة، منها:

أنه لو كان متحيزاً لكان مماثلاً لسائر المتحيزات في تمام الماهية ولكان متناهياً وكل متناه ممكن ولكان محتاجاً إلى الحيز الذي يشغله ولكان إما منقسماً فيكون جسماً أو غير منقسم فيكون جوهراً فرداً وهو تشبيه لله بأحقر مخلوقاته .

---

(١٦٣) منهاج جـ١ ص٢٦٢ .

(١٦٤) مجموعة الرسائل الكبرى ص٤٢٩ العقيدة الحموية .

(١٦٥) تفسير الاخلاص ص١١٣ .

ولكن ابن تيمية يرى أن لفظي الجهة والحيز من الألفاظ المجملة التي تحتمل أكثر من معنى وأنه لا بد من التفصيل قبل الحكم بذلك نفياً أو إثباتاً فإن لفظ الجهة قد يراد به ما هو موجود كالفلك الأعلى وقد يراد به ما هو معدوم كما وراء العالم . ومن المعلوم أن لا موجود إلا الخالق والمخلوق فإذا أريد بالجهة أمر موجود غير الله كان مخلوقاً والله تعالى لا يحصره ولا يحيط به شيء من المخلوقات فهو ليس في جهة بهذا المعنى .

وإن أريد بالجهة أمر عدمي وهو ما فوق العالم فليس هناك إلا الله وحده فإذا قيل إنه في جهة كان معنى الكلام أنه هناك فوق العالم حيث انتهت المخلوقات فهو فوق الجميع عال عليه(١٦٦) .

وبمثل ذلك يقال في لفظ الحيز فإنه تارة يراد به أمر موجود فيكون ممتنعاً على الله وتارة يراد به أمر عدمي فلا يكون ممتنعاً(١٦٧) .

ولعل ابن تيمية في إثباته للجهة ورده على النفاة بتقسيمها إلى وجودية وعدمية متأثر إلى حد ما بابن رشد الذي صرح باثبات الجهة في كتاب الكشف وفرق بينها وبين المكان فقال ما نصه :

« القول في الجهة ـ وأما هذه الصفة فما زال أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشاعرة كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله . وظواهر الشرع كلها تقضي باثبات الجهة مثل قوله تعالى ﴿ويحمِلُ عرشَ ربِّك فوقَهم يومئذٍ ثمانيةٌ﴾(١٦٨) ومثل قوله ﴿يدبِّرُ الأمرَ من السماءِ إلى الأرض ثم يعرجُ إليهِ في يوم كان مقدارُهُ ألْفَ سنةٍ مما تعدونَ﴾(١٦٩) ومثل قوله تعالى ﴿تَعرجُ الملائِكةُ والرّوحُ إليه . . .﴾(١٧٠) ومثل

(١٦٦) منهاج السنة جـ١ ص٢١٦ .
(١٦٧) المصدر نفسه ص٢٤٩ .
(١٦٨) سورة الحاقة الآية ١٧ .
(١٦٩) سورة السجدة الآية ٥ .
(١٧٠) سورة المعارج الآية ٤ .

قوله ﴿أأمنتُمْ مَنْ في السماءِ أن يخسفَ بكُمْ الأرضَ فإذا هي تمور﴾ [١٧١] إلى غير ذلك من الآيات التي إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولاً وإن قيل أنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابهاً لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين وأن من السماء نزلت الكتب وإليها كان الأسراء بالنبي ﷺ حتى قرب من سدرة المنتهي وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك [١٧٢].

والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها هي أنهم اعتقدوا أن إثباتها يوجب إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية ونحن نقول إن هذا كله غير لازم فإن الجهة غير المكان. اهـ».

وأما صفة النزول فلم يرد ذكرها في القرآن ولكن ورد بها حديث عن رسول الله ﷺ ونصه كما في كتاب العلو للذهبي ﴿ينزلُ ربُّنا عزَّ وجلّ كلَّ ليلةٍ إذا مضى ثلثُ الليل الأول فيقولُ أنا الملكُ مَنْ ذا الذي يسألُني فأُعطيَهُ مَنْ ذا الذي يَدْعُوني فأَستجيبَ لهُ. منْ ذا الذي يستغفرُ فأغفرَ له فلا يزالُ كذلك﴾.

ويقول الذهبي إن إسناده قوي بل يدعى أن أحاديث النزول متواترة تفيد القطع [١٧٣].

والرازي يتكلم عن هذا الحديث من وجوه:

(١) - أن النزول يستعمل في غير الانتقال كما في قوله تعالىٰ ﴿وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج﴾ ومعلوم أن البقر والجمل لا ينزل من السماء إلى الأرض وكما في قوله تعالىٰ ﴿فأنزل الله سكينته على رسوله﴾ والانتقال على السكينة محال.

(٢) - أنه إن كان المقصود من النزول إلى السماء الدنيا أن يسمع نداؤه تعالىٰ فهذا المقصود ما حصل وإن كان المقصود مجرد النداء سمع أو لم يسمع فهذا لا حاجة فيه إلى النزول.

---

(١٧١) سورة الملك الآية ١٦.

(١٧٢) الكشف عن مناهج الأدلة ص٩٣.

(١٧٣) كتاب العلو ص٥٩.

(٣) ـ أن السماء الدنيا بالنسبة إلى ما فوقها من الأجرام العظيمة شيء صغير جداً . فكيف بالنسبة إلى الله جلَّ شأنه، فلو كان الباري ينزل إليها حقيقة للزم إما التداخل أو فناء بعض أجزائه وكلاهما محال .

وإذا استحال النزول الحقيقي على الله تعالىٰ فلا بد من حمله على المجاز والمعنى تنزل رحمته أو ملائكته أو يكون المراد أن هذا الوقت أرجى لإجابة الدعاء وقبول الأعمال(١٧٤) .

والرازي من جهة أخرى يطعن في صحة الحديث ويقول إنه لم يخرج عن كونه خبر واحد والتمسك بخبر الواحد في معرفة الله وصفاته غير جائز وإنما تقبل أخبار الآحاد في العمليات فقط وذلك لأنها مظنونة ورواتها غير معصومين حتى أن الصحابة وهم أعلى الرواة قدراً لا تفيد روايتهم القطع واليقين وقد طعن بعضهم في بعض .

ويقول الرازي إن جماعة من الملاحدة قد وضعوا كثيراً من تلك الأحاديث المنكرة واحتالوا في ترويجها على المحدثين ويعجب من أن المحدثين يجرحون الروايات بأقل العلل كحب علي ونحوه ثم هم يقبلون هذه الأحاديث التي يوصف فيها الله بما يبطل إلهيته وربوبيته(١٧٥) .

هذا ما ذكره الرازي خاصاً بصفة النزول، ولكن ابن تيمية ينكر أن يكون في القرآن أو في السنة لفظ نزول ليس فيه معنى النزول المعروف لأنها جاءا بلغة العرب ولا تعرف العرب نزولاً إلا بهذا المعنى، ولو أريد غير هذا المعنى لكان خطاباً بغير لغتها واستعمالاً للفظ المعروف له معنى في معنى آخر وهذا لا يجوز(١٧٦) .

ولكن هل معنى هذا أن ابن تيمية يقول بالنزول الحقيقي الذي يقتضي هبوط الباري جل شأنه من على العرش إلى السماء الدنيا . وهل هو يجوز عليه

---

(١٧٤) تأسيس التقديس للرازي ص ١٣٤ .

(١٧٥) تأسيس التقديس للرازي ص ٢٠٥ .

(١٧٦) مجموعة الرسائل الكبرى ص ٢٢٧ جـ ١ تبيان طبعة منير .

الحركة والانتقال . . ؟ .

لم أجد لابن تيمية نصاً يفيد هذا، بل مذهبه الصريح الذي يذكره في عامة كتبه أن الله فوق سمواته على عرشه بائن عن خلقه وأنه لا يحصره ولا يحيط به شيء من مخلوقاته كما أنه لا يحل في شيء منها .

وإذاً فلا معنى للنزول عنده إلا أنه صفة لله عز وجل لا يماثل نزول الخلق كما أن استواءه لا يماثل استواء الخلق، فإن الله عنده لا يماثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله .

يقول في تفسير سورة الاخلاص:

« فالرب سبحانه إذا وصفه رسوله بأنه ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة وأنه يدنو عشية عرفة إلى الحجاج، وأنه كلّم موسى في الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة وأنه استوى إلى السماء وهي دخان، فقال لها وللارض ائتيا طوعاً أو كرهاً لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة حتى يقال ذلك يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر »[177] .

وأما ما حكاه ابن بطوطة الأندلسي في رحلته من قوله[178] :

« وكنت إذ ذاك بدمشق فحضرته (ابن تيمية) يوم الجمعة وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم، فكان من جملة كلامه أن قال إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا ونزل درجة من درج المنبر، فعارضه فقيه مالكي يعرف بابن الزهراء وأنكر ما تكلم به فقامت العامة إلى هذا الفقيه وضربوه بالأيدي والنعال ضرباً كثيراً حتى سقطت عمامته[179] . . إلخ » .

فقد تكلم أنصار ابن تيمية في ذلك وردوه بما لا يدع مجالاً للشك في بطلانه لا سيما وأنه مخالف لما ذكره ابن تيمية في عامة كتبه .

---

(١٧٧) تفسير الاخلاص ٩٣ الطبعة الأولى سنة ٣٥٢ .

(١٧٨) هو الرحالة المشهور توفي سنة ٧٧٦ هـ .

(١٧٩) مهذب رحلة ابن بطوطة جـ ١ ص ٧٧ .

ويقول بعض الباحثين ان ابن تيمية كان محبوساً في المدة التي كان فيها ابن بطوطة بدمشق وعلى ذلك تكون هذه الواقعة مفتعلة من أساسها.

ولعل من الواجب هنا ونحن نتكلم عن أعظم مسألة كلامية في مذهب ابن تيمية أن نشير إلى ما يتمسك به في إثبات تلك الصفات إجمالاً. فهو يرى أن نصوص الكتاب والسنة وأقوال السلف كلها متضافرة على الاثبات وأنه ليس فيها حرف واحد يخالف ذلك لا نصاً ولا ظاهراً فلم بقل الله ولا رسوله ولا أحد من السلف إن الله ليس في السماء ولا إنه ليس على العرش ولا إنه ليس داخل العالم ولا خارجه إلى غير ذلك من عبارات النفاة وحينئذ فلا يخلو إما أن يكون الحق هو ما يقوله هؤلاء النفاة من هذه العبارات ونحوها دون ما يفهم من الكتاب والسنة وإما أن يكون الحق في ذلك مع أهل الاثبات. فإن كان الأول فمعلوم أن القرآن لم يبين هذا ولا الرسول ولا أحداً من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين ولا يمكن لأحد أن ينقل عن واحد من هؤلاء أنه نفى ذلك أو أخبر به، فكيف يجوز على الله ثم على رسوله ثم على خير هذه الأمة أن يتكلموا بما هو نص أو ظاهر في خلاف الحق ثم الحق الذي يجب اعتقاده لا يبوحون به قط لا نصاً ولا ظاهراً.

لقد كان ترك الناس بلا كتاب ولا سنة أهدى لهم وأنفع على هذا التقدير، بل كان وجود الكتاب والسنة ضرراً محضاً في أصل الدين. فالكتاب الذي جعله الله هدى للناس وبياناً ومرداً عند التنازع لا يصلح إذاً للاهتداء به والرسول الذي بعثه الله وأمره أن يبين للناس ما نزل إليهم وأن يبلغ البلاغ المبين معزول عن التعليم والأخبار بصفات من أرسله. وإذا كان الحق مع النفاة فكيف لم يقل الرسول يوماً من الدهر ولا أحد من سلف الأمة إن هذه الآيات والأحاديث لا يقصد بها ظاهرها وأن من تمسك بها في باب الاعتقاد فهو ضال حتى يحذرها الناس ولا يأخذوا عقائدهم منها.

قد يقال إن هذه الآيات والأحاديث إنما أريد بها خلاف ما يفهم منها أو خلاف ما دلت عليه وإنه لا ضير في ذلك ما دامت لغة العرب قد جاءت

بالحقيقة والمجاز فإذا تعذر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي أو استحال وجب إما صرفه عن ظاهره بتأويلات مناسبة، وإما السكوت عنه وتفويض العلم فيه إلى الله تعالىٰ.

ولكن أما كان يجب على الرسول حينئذ أن يبين للناس الحق الذي يجب التصديق به باطناً وظاهراً بل ويبين لهم ما يدلهم على أن هذا الكلام لم يرد به مفهومه ومقتضاه فإن من المعلوم باتفاق العقلاء أن المخاطب المبين إذا تكلم بمجاز فلا بد أن يقرن خطابه بما يدل على إرادة المعنى المجازي لا سيما إذا كان المعنى الحقيقي للفظ باطلاً لا يجوز اعتقاده في الله.

وإذا لم يكن في الكتاب ولا في السنة ولا في كلام أحد من السلف ما يدل على النفى أصلاً وكانوا لا يتكلمون إلا بالاثبات دل ذلك على أن الاثبات هو الذي يعتقدونه، دون النفى، الذي لم يتكلموا به قط ولم يظهروه[١٨٠].

وقد يقال أيضاً إن الدليل العقلي دل على استحالة هذه الظواهر فلو اعتقدناها كان ذلك مكابرة للعقل وإن أنكرناها كان ذلك تكذيباً للشرع فوجب إزالة للتعارض إما تأويلها بما يوافق العقل أو الإمساك عنها.

ولكن من الذي سلم لكم أن العقل يحيل هذا أو أنه موافق لمذهبكم في النفي بل العقل الصريح إنما يوافق ما أثبته الرسول وليس بين المعقول الصريح والمنقول الصحيح تناقض أصلاً. اهـ.

وأخيراً نجد هذه المشكلة متعلقة إلى حد كبير بمعاني المحكم والمتشابه والتفويض والتأويل والخلاف في ذلك فإن نفاة تلك الصفات يعدون ما ورد فيها من الآيات والأحاديث من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله أو هو والراسخون في العلم على القولين في الآية. وخصومهم يعارضونهم في ذلك ويقولون إن هذه الآيات والأحاديث ظاهرة الدلالة على معانيها وليس فيها أي اشتباه بل يذهبون إلى أبعد من هذا وهو أنه ليس في القرآن ولا في الحديث لفظ لا يفقه معناه وأن

---

(١٨٠) قدلخصنا هذه الحجج من العقيدةالحموية الكبرى ومن مجموعة الرسائل والمسائل جـ١ ص١٨٦.

رسول الله ﷺ لم يمت حتى كان صحابته على علم تام بجميع معاني الآيات القرآنية والأحاديث النبوية كلها .

وإذاً فلا بد لنا من معرفة رأي ابن تيمية في معاني هذه الألفاظ وما يعد من الآيات والأحاديث في نظره محكماً وما يعد منها متشابهاً وهو يوضح لنا ذلك في رسالة خاصة سماها (الإكليل في المتاشبه والتأويل) فضلاً عما يوجد متفرقاً في كتبه الأخرى خاصاً بهذه المسألة .

وخلاصة رأيه أن المحكم ينقسم إلى ثلاثة أقسام يقابل كل واحد منها نوع من المتشابه . فالإحكام: ١ - إما في التنزيل ويقابله ما يلقيه الشيطان مما نسخه الله وأزاله . ٢ - وإما في إبقاء التنزيل ويقابله المنسوح الذي هو رفع ما شرع . ٣ - وإما في التأويل ومعناه تمييز الحقيقة المقصودة حتى لا تشتبه بغيرها ويقابله الآيات المتشابهات أي التي تشبه هذا وتشبه ذاك فتكون محتملة للمعنيين(١٨١) .

ويرى ابن تيمية أن التشابه أمر نسبي إضافي فقد يشتبه على إنسان ما لا يشتبه على غيره وقد يكون في القرآن آيات كثيرة لا يعلم معناها كثير من العلماء فضلاً عن غيرهم وليس ذلك في آية معينة بل قد يشكل على هذا ما يعرفه ذاك وذلك تارة قد يكون لغرابة في اللفظ وتارة لاشتباه المعنى بغيره وتارة لشبهة في نفس الإنسان تمنعه من معرفة الحق وتارة لعدم التدبر التام وتارة لغير ذلك من الأسباب ولكن ذلك لا يعني أن معرفة المعنى المقصود من هذه الآيات مستحيل لا يمكن دركه كما يدعي ذلك من يدعيه من المتكلمين(١٨٢) .

وأما لفظ التأويل فيقول ابن تيمية إن له في عرف السلف معنيين:

١ - أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه سواء أوافق ظاهره أم خالفه فيكون التأويل والتفسير بهذا المعنى متقاربين أو مترادفين وهذا هو الذي عناه مجاهد حينما قال إن العلماء يعلمون تأويله .

ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره (القول في تأويل قوله كذا وكذا)

---

(١٨١) مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص٤ .

(١٨٢) تفسير سورة الاخلاص ص١٢٤ إلى ١٢٦ .

(واختلف أهل التأويل في هذه الآية) ونحو ذلك ومراده التفسير .

والقرآن كله بهذا المعنى ـ محكمه ومتشابهه ـ يمكن تأويله عند ابن تيمية ليس فيه شيء لا يمكن فهمه ومعرفة المراد منه بل وما في القرآن آية إلا وقد تكلم الصحابة والتابعون في معناها وبينوا المراد بها .

قال مجاهد (عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقف عند كل آية أسأله عنها) .

وقال ابن مسعود (ما في كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيم أنزلت) .

وقال الحسن (ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها) .

ولهذا كانوا يجعلون القرآن محيطاً بكل ما يطلب من علم الدين (١٨٣) .

وينكر ابن تيمية على من يقول إن التشابه يكون في معنى اللفظ بحيث لا يعلم المراد به إلا الله تعالىٰ، ويرى أن معنى هذا أن الله أنزل على نبيه كلاماً لم يكن يفهم معناه لا هو ولا جبريل ولا غيرهما . وهذا قدح في النبي ﷺ وفي القرآن إذ كان الله أنزل القرآن وأخبر أنه جعله بياناً وهدى ونوراً وشفاء وأمرنا أن نتدبره ونعقله كله لم يستثن منه شيئاً لا يتدبر ولا يعقل . وأمر الرسول أن يبين للناس ما نزل إليه وأن يبلغهم البلاغ المبين .

فلو كان في القرآن شيء لا يفقه معناه لم يكن هناك معنى للأمر بتدبره وعقله ولم يكن الرسول حينئذ بيّن للناس ما نزل إليهم ولا بلغ البلاغ المبين .

وحينئذ يمكن لكل ملحد ومبتدع أن يقول الحق في نفس الأمر ما علمته برأيي وعقلي وليس في النصوص ما يناقض ذلك لأنها مشكلة متشابهة لا يعلم أحد معناها . وما لا يعلم معناه لا يستدل به ، وفي هذا سد لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء (١٨٤) .

على أن الكلام إنما يقصد به إفهام المخاطب ، فإذا لم يقصد به ذلك كان عبثاً وباطلاً والله تعالىٰ قد نزه نفسه عن فعل العبث والباطل . فكيف يقول

---

(١٨٣) الموافقة جـ١ ص١٢٠ .

(١٨٤) المصدر نفسه ص١١٨ .

الباطل والعبث ويتكلم بكلام نزله على خلقه لا يريد به إفهامهم(١٨٥).

٢ ـ وأما المعنى الثاني للتأويل فهو نفس المراد بالكلام فإن كان الكلام طلباً (أمراً أو نهياً) فتأويله نفس فعل المأمور به وترك المحظور كما قالت عائشة رضى الله عنها ((كانَ رسولُ اللهِ ﷺ يقولُ في ركوعِهِ وسجودِهِ سبحانَكَ اللهُمَّ ربَّنا وبحمْدِكَ اللهمّ اغفرْ لي يتأولُ القرآنَ)) تعني أن هذا هو تأويل قوله تعالىٰ ﴿فسبح بحمد ربك واستغفره﴾(١٨٦).

وإن كان الكلام خبراً فتأويله نفس الشيء المخبر به.

فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر هو نفس الحقيقة التي يخبر عنها وذاك في حق الله هو كنه ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره وتلك هي المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله: فإن أحداً لا يعرف كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ولا يقف على كنه ذاته وصفاته غيره، وهذا في نظر ابن تيمية هو ما يجب تفويض العلم فيه إلى الله عز وجل(١٨٧).

(١٨٥) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٤.

(١٨٦) سورة النصر، الآية ٣.

(١٨٧) الموافقة جـ١ ص ١١٩ ـ ١٢٠.

الفصل الثامن

صدور العالم عن الله

وفي هذه المسألة بالذات تتجلى براعة ابن تيمية في الجدل وقدرته على استخدام المنطق رغم عداوته له ومحاولته نقض كثير من مبادئه وقضاياه.

ولئن كان الغزالي سبقه بنقد الفلاسفة في هذه المسألة فإن كلامه فيها لا يخلو من طرافة وابتكار.

وهنا لا بد لنا أيضاً من بيان المذاهب المختلفة في هذه المسألة وموقف ابن تيمية منها. وقد بينها هو نفسه بياناً شافياً وناقشها مناقشة حارة لا سيما في كتابه (منهاج السنة) ولكنا لا نعتمد في تصوير هذه المذاهب إلا على أقوال أصحابها مأخوذة من كتبهم على ما تقتضيه النزاهة العلمية. والمذاهب الأصلية في هذه المسألة لا تعدو ثلاثة:

١ ـ مذهب الفلاسفة القائلين بقدم العالم.

٢ ـ مذهب المتكلمين القائلين بحدوثه.

٣ ـ مذهب ابن تيمية الذي يدعى أنه مذهب أهل السنة والحديث.

أ ـ أما الفلاسفة فلا نجد في تلخيص مذهبهم خيراً من قول ابن سينا في الرسالة العرشية:

« فإذا عرفت هذا فتعلم أن جميع ما سواه هو فعله، وأنه صدر عنه لذاته وأنه لا يشترط أن يسبقه عدم وزمان لأن الزمان تابع للحركات وهو من فعلها.

نعم يشترط سبق العدم الذاتي لأن كل شيء هالك ومنعدم في نفسه وإنما وجوده منه تعالىٰ . والذي لذاته يكون سابقاً على ما يستفيد من غيره فإذا كل شيء سوى الباري تعالىٰ يسبقه العدم على الوجود سبقاً ذاتياً لازماً لا زمانياً . والفاعل الذي بفعل لذاته أشرف وأجل من الذي يفعل لسبب طاريء أو عارض .

وتحقيق هذا أن الذات إذا لم يصدر منه شيء وبقى على ما كان فلا يصدر عنه إذاً . وإذا صدر فلا بد من تغيير لذاته بحدوث إرادة أو طبع أو شيء مما يشبه هذا ، وهذا محال . وهو كامل في ذاته والأفعال صادرة عنه فيعلم أنه لا يتوقف على زمان واستعلام وقت هو أولى بالفعل فيه وحدوث علة غائية وباعث وحامل . فإن الذات إذا لم يصدر منه شيء وكان يعرض أن يصدر فهو في فاعليته ممكن الفعل ، والممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بسبب .

فإذاً كل من لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً فإنما يكون بسبب . والسبب إما أن يكون داخلاً أو خارجاً ولا جائز أن يكون خارجاً لأنه لا موجود إلا هو . فلا يجوز أن يؤثر فيه غيره . وإن كان داخلاً فيه فيكون تغيير وانفعال في ذاته وكيف يكون قابلاً للتغير والانفعال وهو الذي يمحو ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب »[(١٨٨)] .

ومعنى هذا أن الفلاسفة قائلون صراحة بقدم العالم بالزمان وإن جعلوه محدثاً بالذات بمعنى استناده إلى الغير .

وتلك الحجة التى أشار إليها ابن سينا بقوله (وتحقيق هذا أن الذات إذا لم يصدر منه شيء . . إلخ) هى ، كما يقول الغزالي في التهافت ، من أقوى الأدلة التى يخيلون بها في هذا الباب . ولذلك اجتهد في تقريرها وإيراد المعارضات عليها[(١٨٩)] .

وكذلك يرى ابن تيمية أن هذه الحجة من أهم ما يعتمدون عليه في القول

---

(١٨٨) الرسالة العرشية لابن سينا ص١٣ بدار الكتب ضمن مجموعة فلسفية رمز (و) رقم ٣٣٢٩ .

(١٨٩) كتاب التهافت للغزالى ص٧ طبعة الحلبي سنة ١٣٢١ هـ .

بقدم العالم وقد قررها في رسالته (الإرادة والأمر) تقريراً حسناً قريباً من تقرير ابن سينا فقال:

« وأعظم حججهم قولهم إن جميع الأمور المعتبرة في كونه فاعلاً ان كانت موجودة في الأزل لزم وجود المفعول في الأزل لأن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها . فانه لو تأخر لم تكن جميع شروط الفعل وجدت في الأزل فإنا لا نعنى بالعلة التامة إلا ما يستلزم المعلول فإذا قدر أنه تخلف عنها المعلول لم تكن تامة .

وإن لم تكن العلة التامة التى هى جميع الأمور المعتبرة في الفعل وهي المقتضى التام لوجود الفعل وهى جميع شروط الفعل التى يلزم من وجودها وجود الفعل إن لم يكن جميعها في الأزل فلا بد إذا وجد المفعول بعد ذلك من تجدد سبب وإلا لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وإذا كان هناك سبب حادث فالقول في حدوثه كالقول في الحادث الأول ويلزم التسلسل .

قالوا فالقول بانتفاء العلة التامة المستلزمة للمعلول يوجب إما التسلسل وإما الترجيح بلا مرجح »[190] .

وقد ناقش ابن تيمية هذه الحجة من وجوه كثيرة نذكر أهمها فيما يلى:

١ - إن القول بعلة تامة مستلزمة لمعلولها يستلزم أن لا يحدث شيء، وإن كل ما حدث في العالم حدث بغير إحداث محدث، ومعلوم أن بطلان هذا أبين من بطلان التسلسل وبطلان الترجيح بلا مرجح .

وذلك أن العلة التامة المستلزمة لمعلولها يقترن بها معلولها ولا يجوز أن يتأخر عنها شيء من معلولها، فكل ما حدث من الحوادث لا يجوز أن يحدث عن هذه العلة التامة لأن ذلك يستلزم إما عدم هذه الحوادث، أو قدمها، وكلاهما باطل، وليس هناك ما يصدر عنه الممكنات سوى الواجب بنفسه، فإذا امتنع صدور الحوادث عنه وليس هناك ما يحدثها غيره لزم أن تحدث بلا محدث .

وأيضاً فلو قدر أن غيره أحدثها، فإن كان واجباً بنفسه كان القول فيه كالقول في الواجب الأول، وإن كان غير واجب بنفسه كان ممكناً مفتقراً إلى

(١٩٠) مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ ص٣٢٢ .

موجب يجب به، ثم إن قيل إنه محدث كان من جملة الحوادث فيكون القول فيه كالقول في غيره، وأن قيل إنه قديم كان له علة تامة مستلزمة له وامتنع حينئذ حدوث الحوادث عنه، فأن الممكن لا يوجد هو ولا شيء من صفاته ولا أفعاله إلا عن الواجب بنفسه؛ فإذا قدر حدوث الحوادث عن ممكن قديم معلول لعلة قديمة قيل هل حدث فيه سبب يقتضي الحدوث أم لا فإن قيل لم يحدث سبب لزم الترجيح بلا مرجح، وإن قيل حدث سبب لزم التسلسل كما قدمنا(١٩١).

وقد يقول الفلاسفة جواباً عن هذا إن الواجب بنفسه هو علة تامة أزلية للعالم بما فيه من الحوادث المتجددة وأن فيضه عام لكنه يتوقف على القوابل والاستعدادات الناشئة عن حركات الأفلاك وأن الحوادث إنما يتأخر وجودها لتأخر هذه الاستعدادات. فإن الحادث الأول مثلاً يكون شرطاً يعد القابل للحادث الثاني. والحادث الثاني هو شرط معد لفيض الثالث وهكذا.

ولكن هذا كلام باطل. فإن علة الحادث الثاني لا بد أن تكون بتمامها موجودة عند وجوده وعند الحادث الثاني لم يتجدد للفاعل الأول أمر به يفعل إلا عدم الحادث الأول ومجرد عدم الأول لا يوجب عندهم للفاعل لا قدرة ولا إرادة ولا غير ذلك فكيف يتصور أن يصدر عنه الثاني بعد أن كان صدوره ممتنعاً منه. وحاله حاله. لم يتجدد إلا أمر عدمي لم يوجب له زيادة قدرة ولا إرادة ولا علم ولا غير ذلك(١٩٢).

على أن هذا إنما يمكن أن يقال فيما تكون علة وجوده غير علة استعداده وقبوله. فقد بتأخر فعل الفاعل هناك لعدم استعداد القابل. وأما واجب الوجود الفاعل لكل ما سواه فلا يتوقف فعله على أمر آخر من غيره. لا إعداد ولا إمداد ولا قبول ولا غير ذلك. فلو قدر أنه علة تامة أزلية لوجب أن يقارنه معلوله ولا يتأخر عنه شيء من مفعولاته.

٢ ـ أما الوجه الثاني فهو أن الفلاسفة قد تناقضوا حيث سموا العالم مخلوقاً

---

(١٩١) المصدر نفسه ص٣٢٢.

(١٩٢) منهاج السنة جـ١ ص٩٣.

محدثاً ومعلولاً مفعولاً ومقدوراً مراداً وقدروه مع ذلك قديماً أزلياً واجب الوجود بغيره بحيث يمتنع عدمه فإن العلم يكون الشيء مقدوراً مراداً أو معلولاً مفعولاً يوجب العلم بكونه حادثاً كائناً بعد إن لم يكن. فإن الفعل والخلق والإبداع والصنع ونحو ذلك لا يعقل إلا مع تصور حدوث المفعول.

فالجمع بين كون الشيء مفعولاً وبين كونه قديماً أزلياً مقارناً للفاعل في الزمان جمع بين النقيضين.

أما ما يذكره الرازي عن أهل الكلام من إنهم يجوزون وجود مفعول معلول للموجب بالذات فلم يقله أحد منهم. بل هم متفقون على أن كل مفعول فإنه لا يكون إلا محدثاً.

وكذلك ما يذكره هو وأمثاله متابعة لإبن سينا من أن الممكن وجوده وعدمه قد يكون قديماً أزلياً باطل عند جماهير العقلاء حتى عند أرسطو وأتباعه. فإنهم موافقون لسائر العقلاء في أن كل ممكن يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثاً.

وأرسطو حين قال إن الفلك قديم لم يجعله مع ذلك ممكناً يمكن وجوده وعدمه(١٩٣).

هذا مجمل ما أورده ابن تيمية في إبطال حجج الفلاسفة على قدم العالم.

وكما ناقشهم في هذه المسألة، كذلك ناقشهم في كيفية صدور العالم عن الله وفي قولهم أنه لا يصدر عنه إلا واحد.

فقد قالوا إنه ما دام الباري واحداً من كل وجه وليست له صفة زائدة على ذاته تقتضي الأفعال المختلفة بل كان الفعل من آثار كمال ذاته فلا بد أن يكون الصادر الأول عنه واحداً لأنه لو صدر عنه اثنان لكان ذلك الصدور على جهتين مختلفتين. إذ أن الاثنينية في الفعل تقتضي الاثنينية في الفاعل. ولذلك حكموا بأن الصادر الأول لا يمكن أن يكون جسماً لأن كل جسم فهو مركب من الهيولا والصورة وهما محتاجان إلى علتين أو إلى علة ذات اعتبارين والواجب لا تركب

---

(١٩٣) منهاج السنة جـ ١ ص ٤١ - ٤٢.

فيه أصلاً فلا يكون الصادر عنه إلا جوهراً مجرداً وهو العقل الأول[١٩٤] .

ويرى ابن تيمية رداً على هذا أن جعلهم الواجب واحداً من كل وجه وتجريدهم له من كل صفة أمر تقديري محض لا يتصور وجوده إلا في الأذهان إذ لا يعقل وجود ذات في الخارج مجردة عن جميع الصفات .

ثم إن قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية كلية وثبوتها في بعض الصور (على فرض علمهم به) لا يستلزم أن تكون كلية إلا بقياس التمثيل (قياس الغائب على الشاهد) وهو قياس فقهى لا يفيد اليقين .

فكنف وهم لا يعلمون واحداً في الشاهد من كل وجه صدر عنه شيء . وما يمتلون به من صدور التسخين عن النار والتبريد عن الماء الباطل . فإن تلك الآثار لا تصدر إلا عن شيئين قابل وفاعل .

وأيضاً فإذا لم يصدر عنه إلا واحد كما يقولونه في العقل الأول فذلك الصادر الأول إن كان واحداً من كل وجه لزم أن لا يصدر عنه إلا واحد وهلم جراً . وإن كان فيه كثرة ما بوجه من الوجوه . فإن كانت تلك الكثرة وجودية لزم أن يكون صدر عن الأول أكثر من واحد . وإن كانت عدمية لم يصدر عنها وجود فلا يصدر عن الصادر الأول شيء .

وأما احتجاج الفلاسفة على ذلك بأنه لو صدر عنه شيئان لكان مصدر هذا غير مصدر ذاك فيلزم التركيب .

فيمكن الجواب عنه بأنه ليس صدور الأشياء عن الأول الواجب كصدور الحرارة عن النار ونحوه حتى يلزم تعدد المصدر بتعدد الصادر . بل هو فاعل بالمشيئة والاختيار . ولو فرض تعدد المصدر فهو تعدد أمور إضافية وتعدد الإضافات والسلوب ثابت له بالاتفاق . ولو قدر أنه تعدد صفات حقيقية فهذا يستلزم القول بثبوت الصفات وهو حق .

على أن لفظ التركيب من الألفاظ المجملة المشتركة التي يراد بها حق وباطل

---

(١٩٤) الرسالة العرشية لابن سينا ص ١٥ .

وهو هنا غير لازم بالمعنى الذي ينفيه الدليل بل بالمعنى الذي يثبته الدليل[١٩٥] .

ب ـ وأما المتكلمون فقد اتفقوا جميعاً على حدوث العالم بالزمان واستدلوا لذلك بأدلة كثيرة أشهرها في العالم عبارة عن جواهر فردة وأعراض والجواهر لا تخلو عن الأعراض (فإنها إما متحركة أو ساكنة أو مجتمعة أو متفرقة وكل ذلك أعراض عندهم) والأعراض حادثة لأنها متغيرة ومنتقلة دائماً من حال إلى حال وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. فثبت حدوث العالم بجواهره وأعراضه[١٩٦] .

وقد اتخذ المتكلمون حدوث العالم عمدتهم في الاستدلال على وجود الله كما قدمنا وقالوا ما دام العالم حادثاً أي موجوداً بعد عدم. كان لا بد له من محدث يخرجه من حيز العدم إلى حيز الوجود.

كما استدلوا بحدوث العالم أيضاً على أنه تعالىٰ قادر مختار لا موجب بالذات إذ لو كان موجباً بالذات لكان أثره قديماً مثله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة. فحدوث العالم دليل على أن الله أوجده بقدرته واختياره.

ولكن كيف حدث العالم عن الله. مع أن الله بصفاته قديم. وهل يتصور حدوث حادث عن قديم بدون واسطة حادثة اقتضت ذلك الحدوث.

هنا اختلف المتكلمون: فقال الأشاعرة إن العالم إنما حدث في وقته الذي حدث فيه بإرادة قديمة تعلقت بإيجاده في ذلك الوقت دون غيره. فوجب وجوده فيه.

لا يقال لم تعلقت الإرادة بوجوده في ذلك الوقت مع تساوي الأوقات كلها في إمكان وجود العالم فيها وأي مخصص خصص ذلك الوقت بوقوع الوجود فيه. فإن الإرادة عندهم صفة من شأنها التخصيص والترجيح وتمييز الشيء عن مثله.

ولا يقال أيضاً إن هذا يستلزم ترجيح الإرادة لأحد الأمرين المتساويين

---

(١٩٥) منهاج السنة جـ١ ص١١١ ـ ١١٢.

(١٩٦) الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص١٣.

بلا مرجح وهو محال. فإن ترجيح القادر المختار لأحد الأمرين المتساويين بلا مرجح من خارج ليس بممتنع عندهم بل هو جائز، وإنما الممتنع الترجح بلا مرجح (أي الوجود من غير موجد).

والحاصل أن الأشاعرة يرون أن تعلق الارادة القديمة بايجاد العالم في وقته الذي حدث فيه كاف للصدور من غير احتياج إلى شيء آخر من حدوث إرادة في ذاته تعالىٰ أو وجود ميزة في الفعل ترجحه على الترك ونحو ذلك، بل لا شيء إلا محض الارادة.

يقول الغزالي في كتاب الاقتصاد:

« وكل فريق مضطر إلى اثبات صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله وليس ذلك إلا الارادة، فكان أقوم الفرق قيلاً وأهداهم سبيلاً من أثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة بل قال هي قديمة متعلقة بالإحداث في وقت مخصوص فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك »[١٩٧] .

ولكن لما كان تصور إرادة قديمة وتامة ولا يكون معها المراد في الأزل عسيراً ذهب من ذهب من المعتزلة إلى أنه مريد بإرادة حادثة لا في محل يعنون بذلك كما قال السيد في شرح المواقف أن الأشياء إنما توجد بكلمة كن فلا يتصور لها محل[١٩٨] .

وذهب الكرامية وبعض المعتزلة إلى أنه مريد بإرادة حادثة قائمة بذاته وجوزوا أن تكون ذاته محلاً للحوادث[١٩٩] .

ومهما يكن من اختلاف بين المتكلمين فيما حدث به العالم هل هو إرادة قديمة أو حادثة قائمة بذاته تعالىٰ أو لا محل لها فلا خلاف بينهم في أن العالم حادث، بمعنى أنه صار موجوداً بعد أن كان معدوماً. وأن بينه وبين وجود الله فاصلاً لا نهاية له من الزمان.

---

(١٩٧) الاقتصاد فى الاعتقاد ص٥١ .

(١٩٨) شرح المواقف جـ٨ ص٣٧٩ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ .

(١٩٩) المصدر نفسه ص٨٦ .

وابن تيمية يعارض هذا الرأي أيضاً كما عارض من قبل رأي الفلاسفة ويرى أنه يستلزم القول بأن الباري لم يزل معطلاً عن الفعل أو غير قادر عليه ثم صار فاعلاً وقادراً من غير تجدد سبب أصلاً أوجب له القدرة والفعل أو أن الفعل كان ممتنعاً في الأزل ثم صار ممكناً من غير سبب اقتضى إمكانه وهذا يستلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي مع ما في هذا القول أيضاً من وصف الله بالعجز والتعطل عن الفعل مدة لا تقاس بها مدة فاعليته وهذا نقص يجب تنزيه الله عنه[٢٠٠] .

ويلزم هؤلاء أيضاً أن الحادث إذا حدث بعد أن لم يكن محدثاً فلا بد أن يكون ممكناً والإمكان ليس له وقت محدود. فما من وقت يقدر إلا والامكان ثابت قبله . فليس لامكان الفعل وصحته مبدأ ينتهي إليه فيجب أنه لم يزل الفعل ممكناً جائزاً فيلزم جواز حوادث لا نهاية لها .

ويقال لهم من جهة أخرى إن من المعلوم بصريح العقل أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح تام يستلزم وجوده. وإلا لبقي وجوده جائزاً ممكناً غير لازم فلا يوجد، فما تزعمونه من أن القادر المختار يمكنه ترجيح الفعل على الترك بدون أمر من خارج يستلزم ذلك الترجيح وتعريفكم له بأنه هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك بمعنى أن فعله على وجه الجواز لا الوجوب باطل فإن الفعل حينئذ يبقى ممكناً لا واجباً لازماً ولا ممتنعاً محالاً[٢٠١] .

هذا هو ملخص ما أورده ابن تيمية على مذهب المتكلمين. ولكنه على كل حال يرى أن مذهبهم خير من مذهب الفلاسفة لأنهم أثبتوا فاعلاً للعالم وإن لم يثبتوا سبباً حادثاً يكون واسطة في صدور العالم عن ذلك الفاعل ومرجحاً له فلزمهم الترجيح بلا مرجح .

وأما أولئك الفلاسفة فيلزمهم نفي الفاعل للحوادث بالكلية لأن العلة التامة

---

(٢٠٠) منهاج جـ ١ ص ٣٩ .

(٢٠١) المصدر نفسه ص ٤٠ .

الموجبة بذاتها في الأزل لا تكون كما قدمنا محدثة لشيء أصلاً[٢٠٢] .

حـ - وإذا كان كل من هذين المذهبين في صدور العالم عن الله باطلاً في نظر ابن تيمية فما هو المذهب الصحيح عنده في هذه المسألة ؟ .

لعلنا نستطيع الحصول على جواب هذا السؤال من قول ابن تيمية أثناء عروضه لتلك المشكلة ما نصه :

« ويقولون (الفلاسفة) إنه علة تامة في الأزل فيجب أن يقارنها معلولها في الأزل في الزمن وإن كان متقدماً عليها بالعلة لا بالزمان . ويقولون إن العلة التامة ومعلولها يقترنان في الزمان ويتلازمان فلا يوجد معلول إلا بعلة تامة ولا تكون علة تامة إلا مع معلولها في الزمان ثم يعترفون بأن حوادث العالم حدثت شيئاً بعد شيء من غير أن يتجدد من المبدع الأول ما يوجب أن يصير علة للحوادث المتعاقبة بل حقيقة قولهم إن الحوادث حدثت بلا محدث وكذلك عدمت بعد حدوثها من غير سبب يوجب عدمها على أصلهم ، وهؤلاء قابلهم طوائف من أهل الكلام ظنوا أن المؤثر التام يتراخى عنه أثره وأن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وأن الحوادث لها ابتداء وقد حدثت بعد أن لم تكن بدون سبب حادث .

ولم يهتد الفريقان للقول الوسط وهو أن المؤثر التام مستلزم أن يكون أثره عقب تأثيره لا مع التأثير ولا متراخياً عنه كما قال تعالىٰ ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ .

فهو سبحانه يكوّن كل شيء فيكون عقب تكوينه لا مع تكوينه في الزمان ولا متراخياً عن تكوينه كما يكون الانكسار عقب الكسر والانقطاع عقب القطع ووقوع الطلاق عقب التطليق لا متراخياً عنه ولا مقارناً له في الزمان[٢٠٣] .

ومعنى هذا صراحة أن ابن تيمية لا يقول بمقارنة العالم لله حتى يكون قديماً معه كما يقول الفلاسفة ولا يقول بتراخيه عنه في الزمان حتى يكون متراخياً عنه

---

(٢٠٢) منهاج جـ ١ ص ٣٧ .

(٢٠٣) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٢ ص ٣٨ - ٣٩ طبعة المنار الأولى سنة ١٣٤٩ .

كما يقول المتكلمون. بل يرى أنه متصل به بمعنى أنه حاصل عقب إرادته له وهو سبحانه مستتبع له استتباع المؤثر لأثره. ويستشهد لذلك بالآية الكريمة كما رأينا.

ويعتقد ابن تيمية أنه بهذا الحل الوسط قد وفق لحل هذه المشكلة التي كانت ولا تزال من أهم مشاكل الفلسفة والدين وتفادي هذه المحاولات التي وقع فيها سائر الفلاسفة والمتكلمين.

ولكن ما معنى هذا الاستعطاف والاستتباع. وهل هو مقتض لقدم العالم أو حدوثه فإن المسألة في نظر العقل لا تخرج عن أحد هذين الأمرين فإن ما ليس بقديم فهو حادث وما ليس بحادث فهو قديم.

يجيب ابن تيمية على هذا بأنه يجب أن نفرق بين شيئين: ١ ـ أنواع الحوادث أو أجناسها. ٢ ـ وأعيانها أو أشخاصها.

أما النوع أو الجنس فقديم. وأما أعيان الحوادث أو أشخاصها فحادثة ومعنى قدم النوع أو الجنس أن الله لم يزل فاعلاً له إذا شاء فما من حادث إلا وقبله حادث لا ينتهي ذلك إلى حادث يعتبر هو أول الحوادث بمعنى أنه لا حادث قبله ومعنى حدوث العين أو الشخص أنه ما من حادث من هذه الحوادث المتسلسلة شيئاً بعد شيء لا إلى نهاية إلا وهو محدث كائن بعد أن لم يكن وذلك كما تقوله الفلاسفة في حركات الأفلاك من أن ماهيتها قديمة وإن كانت أشخاصها حادثة.

ويرى ابن تيمية إن الذي أوقع الفلاسفة والمتكلمين في الغلط في هذه المسألة حتى التزموا ما التزموه من المحالات هو عدم اهتدائهم إلى هذا الفرق بين أنواع الحوادث وأشخاصها[(٢٠٤)].

هذا هو مذهب ابن تيمية في صدور العالم عن الله يلفق فيه بين مذهب الفلاسفة والمتكلمين فيأخذ من الأولين فكرة القدم ويثبتها للأنواع والأجناس ويوافق الآخرين على حدوث الأعيان والأشخاص.

وربما كان هذا المذهب في نظرنا هو أقرب إلى العقل والشرع من غيره

---

(٢٠٤) منهاج السنة جـ١ ص٥٣.

لو صح ما بناه عليه من القول بحوادث لا أول لها . وقد سبق أن قلنا إن ذلك يحتاج في تصوره إلى جهد كبير .

بقيت ها هنا مسألة . وهي أن الجلال الدواني في شرحه على العقائد العضدية قال في صدد رده على الفلاسفة في هذه المسألة ما نصه :

« وأنت مما سبق خبير بأنه يمكن أن يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من أجزاء العالم بل القدم الجنسي بأن يكون فرد من أفراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجوداً وقد قال بذلك بعض المحدثين من المتأخرين . وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش »[(٢٠٥)] .

وقد علق الأستاذ الإمام محمد عبده في حاشيته على هذه العبارة بقوله :

« وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظواهر الآيات والأحاديث القائلين بأن الله استوى على العرش جلوساً . فلما أورد عليه أنه يلزم أن يكون العرش أزلياً لما أن الله تعالىٰ أزلي فمكانه أزلي ، وأزلية العرش خلاف مذهبه قال إنه قديم بالنوع . أي أن الله لا يزال يعدم عرشاً ويحدث آخر من الأزل إلى الأبد حتى يكون الاستواء أزلاً وأبداً .

ولتنظر أين يكون الله بين الايجاد والاعدام . هل يزول عن الاستواء فليقل به أزلاً . فسبحان الله ما أجهل الإنسان وما أشنع ما يرضى لنفسه .

ولست أعرف هل قال ابن تيمية ذلك على التحقيق . وكثيراً ما نقل عنه ما لم يقله » .

ونحن نرى أن كلاً من الشارح والمحشي الفاضلين قد غلط على ابن تيمية وجانب سبيل التحقيق العلمي الواجب في مثل هذه المسألة .

أما الشارح ففي تخصيصه نسبة هذا القول إلى ابن تيمية بالعرش وحده وقد عرفنا من مذهب ابن تيمية أن جميع حوادث العالم عنده على هذا النحو قديمة الجنس حادثة الشخص لا فرق بين العرش وغيره .

---

(٢٠٥) شرح العقائد العضدية ص٢٨ طبعة الخشاب الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ .

وفي قوله أيضاً إنه رآى ذلك في بعض تصانيفه. ولم يبين لنا أي مصنفات ابن تيمية رأى فيه ذلك فتركنا في حيرة سيما وأن كتب الرجل ورسائله كثيرة ومتنوعة ليس من السهل الوقوف منها على رأي معين من آرائه دون معرفة مصدره بالتعيين. وقد رجعت إلى رسالته العرشية لما أن هذا الحكم متعلق بالعرش. فلم أجده قال فيها شيئاً من ذلك.

وأما المحشي فإنه بنى حكاية طويلة على عبارة الشارح. ثم قال في آخر كلامه (ولست أعرف هل قال ابن تيمية ذلك على التحقيق).

فإذا كان لا يدري إن كان ابن تيمية قال ذلك على التحقيق أو لم يقله فما الذي أدراه أنه قال باستوائه تعالىٰ على العرش جلوساً. وأن العرش مكان له وأنه محتاج إليه كاحتياج الجسم إلى مكانه وأنه ألزم بما ألزم به من كون العرش قديماً أزلياً وأنه أجاب بما أجاب به من أنه قديم بالنوع حادث بالشخص.

يغلب على الظن أن الأستاذ الإمام قاس ابن تيمية على غيره من الحنابلة المغالين في الاثبات والقائلين باستوائه تعالىٰ على العرش جلوساً. بدليل قوله في أول عبارته (وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة).

وذلك في نظرنا قياس غير صحيح فإن كون ابن تيمية من الحنابلة لا يقتضي موافقته لهم في جميع ما ذهبوا إليه. بل إن ابن تيمية نفسه يذم الغلاة من محدثي الحنابلة كما رأينا. ويرى أن غلطهم في الاثبات أكثر من غلط أهل الكلام[٢٠٦].

وحينئذ كان يجب على الأستاذ الإمام أن يرجع إلى كتب ابن تيمية نفسها ليتبين له إن قال ذلك حقاً أم لم يقله. ويقيننا أنه لو رجع إلى هذه الكتب لما وجد فيها حرفاً مما قاله ونسبه إليه.

وقد عرفنا فيما سبق أن معنى استواء الله تعالىٰ على العرش عند ابن تيمية فوقيته وعلوه عليه دون مماسة ولا محايثة. بل مع الانفصال والمباينة. وهذا لا يستلزم احتياجه إلى العرش ولا إلى شيء من مخلوقاته. فلو فرض فناء العرش

(٢٠٦) تفسير سورة الاخلاص ص١٠١.

أو فناء لعالم كله . فإن الله يكون حيث كان قبل خلق العرش وقبل خلق السموات والأرض .

ولعل من الواجب استيفاء للكلام في هذه المسألة أن نذكر كلمة موجزة عن الخلاف فيما يتركب منه العالم الطبيعي وكيفية ارتباط الأسباب بمسبباتها في ذلك العالم ورأي ابن تيمية في ذلك فنقول :

ذهب الفلاسفة إلى أن العالم الطبيعي مركب من هيولا ، هي : محل ، وصورة حالة فيها . ويعرفون الهيولا بأنها جوهر في الجسم قابل لما يعرض له من الاتصال والانفصال ومحل للصور الجسمية والنوعية .

وأما الصورة فهي ما به يكون الشيء بالفعل . أو بعبارة أخرى هي جوهر في الجسم مقوم لمادته ومخرج لها من القوة إلى الفعل .

ويفرقون بين الصورة والعرض بأن الصورة تحل مادة غير متقومة الذات على طبيعة نوعها . وأما الأعراض فتحل الجسم الطبيعي الذي تقوم بالمادة والصورة . وبأن الصورة لا تكون متقومة بالمادة التي تحل فيها . بل هي التي تقومها بخلاف العرض فإنه لا يقوم موضوعه ولكن يتقوم به[٢٠٧] .

ويقسمون الصور إلى جسمية تشترك فيها الأجسام كلها وهي عبارة عن الأبعاد الثلاثة التى تفرض في الجسم متقاطعة على زوايا قائمة وإلى نوعية تخص كل نوع نوع . وتكون مبدأ لآثاره المختلفة .

وأما المتكلمون فذهبوا إلى أن العالم مركب من جواهر فردة غير قابلة للقسمة وأعراض قائمة بها ثم اختلفوا في أقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة .

فقال الأشاعرة أقله جوهران ، فإذا انضم جوهر فرد إلى آخر حصل من مجموعها الجسم عندهم . وعلى ذلك فالجسم هو الجوهر القابل للقسمة ولو في جهة واحدة فقط .

وأما المعتزلة فاعتبروا في الجسم أن يكون قابلاً للقسمة في الجهات الثلاث

---

(٢٠٧) النجاة لابن سينا ص ١٥٩ وما بعدها مطبعة السعادة سنة ١٣٣١ .

وعرفوه بأنه الطويل العريض العميق . ولكنهم بعد الاتفاق على الاعتبار المذكور اختلفوا في أقل ما يتركب منه الجسم . فقال النظام يتركبه من أجزاء غير متناهية بالفعل وقال الجبائي من ثمانية أجزاء . وقال أبو الهذيل العلاف من ستة أجزاء[(٢٠٨)] . إلخ ما هناك من أقوال وآراء .

وذهب المتكلمون أيضاً ما عدا النظام إلى أن الأجسام بأسرها متماثلة . فلا يتميز عندهم جسم عن جسم إلا بما يخلقه الله فيه من أعراض . وإنما تختلف آثار الأجسام لاختلاف الأعراض القائمة بها . فليس في النار عندهم مثلاً مبدأ يقتضي الاحراق ولا في طبيعة الماء ما يوجب التبريد . ولكن الاحراق والتبريد عرضان يخلقهما الله تعالىٰ عند مماسة النار أو الماء . ولذلك أنكروا السببية ، وتأثير الأجسام بعضها في بعض ، وزعموا أن الاقتران بين الأسباب ومسبباتها عادي لا عليّ بمعنى أنه لا تأثير لشيء من الأسباب في مسبباتها أصلاً .

وأما الفلاسفة فذهبوا إلى أن الأجسام مختلفة بطبائعها وصورها النوعية وعن هذه الطبائع والصور تصدر آثارها المختلفة ، فطبيعة النار وجوهرها يقتضي الاحراق حتماً ، وطبيعة الماء تقتضي التبريد ، والتلازم بين الأسباب ومسبباتها ضروري ، فمتى وجد السبب وجد المسبب حتماً .

وإذا رجعنا إلى ابن تيمية وجدناه ينكر أن يكون الجسم مركباً من الهيولا والصورة كما يقول الفلاسفة ، أو من الجواهر الفردة كما يقول المتكلمون ، بل هو يرى أن الجسم شيء واحد في نفسه ، وأنه إذا قبل التفريق والتجزئة ، فإنما يقبل ذلك إلى غاية يكون بعدها صغيراً جداً بحيث لا يقبل التفريق الفعلي بل يستحيل إلى جسم آخر كما يوجد في أجزاء الماء إذا تصاعدت فإنها تستحيل هواء ، والهواء إذا تصاعد استحال جسماً آخر ، وهكذا تتصاعد الأجسام ثم تستحيل إذا تصاعدت أجساماً أخرى[(٢٠٩)] .

وابن تيمية وإن خالف الفلاسفة في القول بالصور النوعية المستلزمة لآثارها

---

(٢٠٨) حاشية العطار على مقولات السجاعي ص١٩ سنة ١٣٥٧ .

(٢٠٩) منهاج السنة جـ ١ ص٥٤ .

فهو يوافقهم في القول بتأثير الأسباب الطبيعية في مسبباتها، ويرى أن الله إنما يخلق السحاب بالرياح، وينزل الماء بالسحاب، وينبت النبات بالماء ونحو ذلك، وينكر أن تكون الطبائع الموجودة في المخلوقات لا تأثير لها بل هو يرى أنها مؤثرة في مسبباتها لفظاً ومعنى[٢١٠].

ويعيب ابن تيمية على الأشاعرة أنهم لا يثبتون في المخلوقات قوى الطبائع ويقولون إن الله يفعل عند الأسباب لا بها، ويرى أن هذا القول يفضي إلى إبطال حكمة الله في خلقه، وأنه لم يجعل في العين قوة تمتاز بها عن الخد تبصر بها ولا في النار قوة تمتاز بها عن التراب تحرق بها.

فضلاً عما في هذا القول من مخالفة للكتاب والسنة، فإن الله تعالى يقول ﴿فَأَنْزَلْنا بهِ الماءَ فأخْرَجْنا بهِ منْ كلِّ الثمراتِ﴾[٢١١] ويقول ﴿وما أنزلَ اللهُ من السماءِ من ماءٍ فأحيا بهِ الأرضَ بعدَ مَوتِها﴾[٢١٢] ويقول ﴿قاتِلُوهُمْ يعذِّبْهُمُ اللهُ بأيديكُم﴾[٢١٣] ويقول الرسول ﷺ ((إنَّ هذهِ القبورَ مملوءةٌ على أهلِها ظلمةً وإنَّ اللهَ جاعلٌ بصلاتي عليهم نوراً)) وهذا في القرآن والسنة كثير[٢١٤].

ويقول ابن تيمية:

«إن محو الأسباب أن تكون أسباباً تغير في وجوه العقل والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع: والله سبحانه خلق الأسباب والمسببات وجعل هذا سبباً لهذا. فإذا قال القائل إن كان هذا مقدوراً حصل بدون السبب وإلا لم يحصل فجوا به أنه مقدور بالسبب، وليس مقدوراً بدون السبب»[٢١٥].

وهنا في هذه المسألة أيضاً نجد ابن تيمية متأثراً إلى حد كبير بابن رشد الذي يقول في كتاب الكشف:

---

(٢١٠) المصدر نفسه ص ٢٦٥.

(٢١١) سورة الاعراف الآية ٥٧.

(٢١٢) سورة البقرة الآية ١٦٤.

(٢١٣) سورة التوبة الآية ١٤.

(٢١٤) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ١٥٦.

(٢١٥) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ١٥٧.

« وبالجملة فكما أنه من أنكر المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا بالصانع، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم، تعالىٰ الله عن ذلك علواً كبيراً. وقولهم إن الله تعالىٰ أجرى العادة بهذه الأسباب وأنه ليس لها تأثير في المسببات باذنه قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب فأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب».

إلى أن يقول:

« وأما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول هو الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات التي ها هنا كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة. فهربوا من القول بأن ها هنا أسباباً فاعلة غير الله وهيهات لا فاعل ها هنا إلا الله. إذ كان مخترع الأسباب وكونها أسباباً مؤثرة هو باذنه وحفظه لوجودها »[٢١٦].

---

(٢١٦) الكشف عن مناهج الأدلة ص ١١٤.

الفصل التاسع

في الحكمة والتعليل والقدر

وقفنا في الفصل السابق على مذهب ابن تيمية في صدور العالم عن الله والآن نريد أن نعرف مذهبه في علة هذا الصدور. وهل هو لغرض وداع قام بذاته تعالىٰ أم أن خلقه تعالىٰ للعالم وما يجري فيه من الحوادث لا لعلة ولا لغرض.

وذلك بعد أن نبين المذاهب المختلفة في هذه المسألة أيضاً وموقفه منها:

أ ـ ذهب الأشاعرة والفلاسفة إلى أنه تعالىٰ لا يفعل شيئاً لغرض. وليست له غاية يقصدها من فعله تكون باعثة له عليه. بل صدور ما يصدر عنه تعالىٰ إما بارادة قديمة اقتضت وقوع العالم على هذا الوجه دون غيره عند الأشاعرة. وأما بتمثل النظام الكلي في علمه السابق مع وقته الواجب اللائق على رأي الفلاسفة[٢١٧].

والفرق بينهما هو أن الفلاسفة ينفون عنه تعالىٰ القصد إلى الفعل ويرون أن كل فاعل بالقصد مستكمل وله غرض في فعله. أما الأشاعرة فيثبتون القصد ولا يرونه مستلزماً للغرض لأنهم يجوزون ترجيح القادر المختار لأحد مقدوريه بلا مرجح أصلاً كما سبقت الإشارة إلى ذلك واحتج الأشاعرة والفلاسفة على نفي الغرض في فعله تعالىٰ بأنه لو خلق الخلق لعلة لكان ناقصاً بدونها مستكملاً بها. فإنه إما أن يكون وجود تلك العلة وعدمها بالنسبة إليه سواء، أو يكون

(٢١٧) اشارات جـ٢ ص٧.

وجودها أولى به، فإن كان الأول امتنع أن يفعل لأجلها وإن كان الثاني ثبت أن وجودها أولى به فيكون مستكملاً بها فيكون قبلها ناقصاً[218].

وابن تيمية يذكر هذه الحجة للأشاعرة وحدهم. لأنه يرى أن الفلاسفة قائلون بالعلة الغائية كما قالوا بالعلة الفاعلية. ولكن الحق أن هذه الحجة هي في الأصل للفلاسفة. ثم أخذها الرازي عنهم. واحتج بها لمذهب الأشاعرة في كتابه المحصل وغيره.

ويشهد لهذا قول ابن سينا في الاشارات:

« تنبيه ـ اعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك أولى به وأليق من أن لا يكون؛ فإنه إذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً. وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً. فهو مسلوب كمال، ما يفتقر فيه إلى كسب »[219].

وقوله أيضاً بعد ذلك بقليل:

« فمن جاد ليشرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل. فهو مستعيض غير جواد، فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد، لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود عليه.

واعلم أن الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله قبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص[220].

ولعل مما يؤيد هذا الذي قلناه من سبق الفلاسفة بهذه الحجة، قول نصير الدين الطوسي في تعليقه على المحصل.

وأما قوله (الفخر الرازي) الفاعل بغرض مستكمل بالغرض حكم أخذه من الحكماء استعمله في غير موضعه. فانهم لا ينفون سوق الأشياء إلى كمالاتها وإلا لبطل علم منافع الأعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئات

---

(٢١٨) المحصل للرازي ص ١٤٩.

(٢١٩) إشارات جـ٢ ص ٤.

(٢٢٠) الإشارات جـ٢ ص ٥.

وغيرها وسقطت العلل الغائية بأسرها من الاعتبار[٢٢١] .

ومهما يكن من أمر هذه الحجة . وسواء أكان الأصل فيها هم الفلاسفة أم الأشاعرة فقد نقضها ابن تيمية من وجوه كثيرة منها :

١ ـ أن قولهم لو خلق الخلق لعلة لكان ناقصاً بدونها مستكملاً بها منقوض بنفس ما يفعله من المفعولات . فإنه يمكن أن يقال فيها أيضاً إما أن يكون وجودها وعدمه بالنسبة إليه سواء أو لا يكون . فإن كان الأول امتنع صدورها عنه . وإن كان الثاني كان مستكملاً بها . فما كان جواباً في المفعولات كان جواباً عن هذا . ونحن لا نعقل في الشاهد فاعلاً إلا مستكملاً بفعله .

٢ ـ أن مقتضى الكمال أن يكون الباري لا يزال قادراً على الفعل بحكمة فلو قدر كونه غير قادر على ذلك لكان ناقصاً .

٣ ـ قول القائل إنه مستكمل بغيره باطل . فإن ذلك إنما حصل بقدرته ومشيئته لا شريك له في ذلك . فلم يكن في ذلك محتاجاً إلى غيره . وإذا قيل كمل بفعله الذي لا يحتاج فيه إلى غيره . كان كما لو قيل كمل بذاته أو صفاته فهو مثلاً إذا فرح بتوبة عبده التائب وأحب من تقرب إليه بالنوافل ورضي عن السابقين الأولين ونحو ذلك . لم يجز أن يقال إنه مفتقر في ذلك إلى غيره أو مستكمل بسواه . فإنه هو الذي خلق هؤلاء وهداهم وأقدرهم حتى فعلوا ما يحبه ويرضاه ويفرح به .

٤ ـ قول القائل كان قبل ذلك ناقصاً إن أراد به عدم ما تجدد فلا نسلم أن عدمه قبل ذلك الوقت الذي اقتضت الحكمة وجوده فيه يكون نقصاً . وإن أراد بكونه ناقصاً معنى غير ذلك فهو ممنوع . بل يقال عدم الشيء في الوقت الذي لم تقتض الحكمة وجوده فيه كمال . كما أن وجوده في وقت اقتضاء الحكمة وجوده كمال أيضاً . فليس عدم كل شيء نقصاً . بل عدم ما لا يصلح وجوده هو النقص . كما أن وجود ما لا يصلح وجوده نقص . فتبين أن وجود هذه الأمور

---

(٢٢١) تلخيص المحصل ص ١٤٩ .

حين اقتضت الحكمة عدمها هو النقص لا أن عدمها هو النقص[٢٢٢].

ب ـ وأما المعتزلة فيثبتون الحكمة لله في خلقه وأمره: ولكنهم لا يجعلونها قائمة بذاته. بل يجعلونها مخلوقة منفصلة عنه. فيقولون مثلاً الحكمة في وجود الخلق هو الإحسان إليهم، والحكمة في التكليف هو تعريض المكلفين للثواب، ويقولون إن الاحسان إلى الغير حسن محمود في العقل فخلق الله الخلق لهذه الحكمة من غير أن يعود عليه هو من ذلك مصلحة[٢٢٣].

ويرى ابن تيمية أن هذا القول متناقض لأن الاحسان إلى الغير إنما كان محموداً لكونه يعود منه على فاعله حكم يحمد لأجله. إما لتكميل نفسه بذلك، وإما لقصده الحمد والثواب بذلك. وإما لرقة وألم يجده في نفسه يدفع بذلك الإحسان الألم وإما لالتذاذه وسروره وفرحه بالإحسان، فإن النفس الكريمة تفرح وتسر وتلتذ بالخير الذي يحصل منها إلى غيرها، فالاحسان إلى الغير محمود لكون المحسن يعود إليه من فعله هذه الأمور حكم يحمد لأجله، أما إذا قدر أن وجود الإحسان وعدمه بالنسبة إلى الفاعل سواء لم يعلم أن هذا الفعل يحسن منه، بل مثل هذا يعد عبثاً في عقول العقلاء، وكل من فعل ليس فيه لنفسه لذة ولا مصلحة ولا منفعة بوجه من الوجوه لا عاجلة ولا آجلة كان عبثاً ولم يكن محموداً على هذا، ولذلك لم يأمر الله تعالىٰ ولا رسوله ﷺ ولا أحد من العقلاء أحداً بالاحسان إلى غيره ونفعه إلا لما في ذلك من المنفعة والمصلحة، وإلا فأمر الفاعل بفعل لا يعود إليه منه لذة ولا سرور ولا منفعة ولا فرح بوجه من الوجوه لا في العاجل ولا في الآجل لا يستحسن من الآمر.

جـ ـ وأما عبدالله بن كلاب ومن وافقه فيثبتون حكمة وغاية قائمة بذاته تعالىٰ ولكنهم يجعلونها قديمة غير مقارنة للمفعول، ويقولون إن إرادته وحبه ورضاه وغضبه وسخطه ورحمته وكرمه ونحو ذلك قديم.

فهو سبحانه لم يزل راضياً عمن علم أنه يموت مؤمناً ولم يزل ساخطاً على من

(٢٢٢) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٢٢٣) المحصل ص ١٤٩ والمواقف مع شرحه جـ ٨ ص ٢٠٢ إلى ٢٠٥.

علم أنه يموت كافراً.

وهذا الرأي في نظر ابن تيمية باطل كسابقيه فإذا كان الله راضياً في أزله ومحباً وفرحاً بما يحدثه قبل أن يحدثه، فإذا أحدثه هل حصل له بأحداثه حكمة يحبها ويرضاها ويفرح بها أو لم يحصل إلا ما كان في الأزل، فإن قلتم لم يحصل إلا ما كان في الأزل قيل ذلك كان حاصلاً بدون ما أحدثه من المفعولات فامتنع أن تكون المفعولات قد فعلت لكي يحصل ذاك، فهذا القول كما تضمن أن المفعولات تحدث بلا سبب يحدثه الله يتضمن أيضاً أنه يفعلها بلا حكمة يحبها ويرضاها.

٤ - وإذا كانت هذه الآراء في الحكمة والتعليل باطلة في نظر ابن تيمية فالصحيح عنده ما عليه جمهور أهل السنة وتشهد له النصوص الكثيرة من أن لله تعالىٰ حكمة تتعلق به يحبها ويرضاها ويفعل لأجلها فهو سبحانه يفعل ما يفعل لحكمة يعلمها وهو يعلم العباد أو بعض العباد من حكمته ما يطلعهم عليه وقد لا يعلمون ذلك، والأمور العامة التي يفعلها تكون لحكمة عامة ورحمة عامة كارساله محمداً ﷺ فإنه كما قال تعالىٰ ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ [(٢٢٤)] فإذا قال قائل فقد تضرر برسالته طوائف كثيرة من الناس كالذين كذبوه من المشركين وأهل الكتاب فالجواب أنه نفعهم بحسب الإمكان حيث أضعف شرهم الذين كانوا يفعلونه لولا الرسالة بإظهار الحجج والآيات التي زلزلت ما في قلوبهم وبالجهاد والجزية التي أخافتهم وأذلتهم حتى قل شرهم.

على أن ما حصل من الضرر فهو أمر مغمور بجانب ما حصل من النفع كالمطر الذي عم نفعه إذا خرب به بعض البيوت أو احتبس به بعض المسافرين والمكتسبين كالقصارين ونحوهم وما كان نفعه ومصلحته عامة كان خيراً مقصوداً ورحمة محبوبة وإن تضرر به بعض الناس.

على أن ابن تيمية يرى أن جميع ما يحدثه الله في الوجود من الضرر فلا بد

---

(٢٢٤) سورة الأنبياء الآية ١٠٧.

فيه من حكمة كما قال تعالىٰ ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾ (٢٢٥) وكما قال ﴿الذي أحسن كل شيء خلقه﴾ (٢٢٦) والضرر الذي تحصل به حكمة مطلوبة لا يكون شراً مطلقاً وإن كان شراً بالنسبة إلى من تضرر به .

ولهذا لا يجيء في كلام الله تعالىٰ وكلام رسوله ﷺ إضافة الشر وحده إلى الله وإنما يذكر الشر على أحد وجوه ثلاثة :

١ ـ فهو إما أن يدخل في عموم المخلوقات فإذا دخل في العموم أفاد عموم القدرة والمشيئة والخلق وتضمن ما اشتمل عليه من حكمة تتعلق بالعموم وذلك مثل قوله تعالىٰ ﴿اللهُ خالِقُ كلِّ شيءٍ﴾ (٢٢٧) ومن ذلك أسماء الله المقترنة مثل المعطى المانع والضار النافع والمعز المذل والخافض الرافع ونحو ذلك فلا يفرد الاسم المانع عن قرينه ولا الضار عن قرينه لأن اقترانها يدل على العموم .

٢ ـ وإما أن يضاف إلى السبب كقوله تعالىٰ ﴿مِنْ شرِّ ما خَلَقَ﴾ (٢٢٨) وقوله ﴿ما أصابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فمنَ اللهِ وما أصابَكَ من سيِّئَةٍ فمن نفسِكَ﴾ (٢٢٩) وقوله ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا﴾ (٢٣٠) وقوله ﴿أو لما أصابتْكُمْ مُصيبةٌ قد أصبتُم مِثْلَيْها قلتُمْ أنَّى هذا قلْ هُوَ مِنْ عندِ أنفُسِكم﴾ (٢٣١) وأمثال ذلك .

٣ ـ وإما أن يحذف فاعله كقول الجن ﴿وأنا لا ندري أشر أريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربهم رشداً﴾ (٢٣٢) وقوله تعالىٰ ﴿صِراطَ الذينَ أنْعمْتَ

---

(٢٢٥) سورة النمل، الآية ٨٨.
(٢٢٦) سورة السجدة، الآية ٧.
(٢٢٧) سورة الرعد الآية ١٦ .
(٢٢٨) سورة الفلق الآية ٢ .
(٢٢٩) سورة النساء الآية ٧٩ .
(٢٣٠) سورة الاعراف الآية ٢٣ .
(٢٣١) سورة آل عمران الآية ١٦٥ .
(٢٣٢) سورة الجن الآية ١٠ .

عليهم غير المغضوب عليهمْ ولا الضَّالين﴾ [٢٣٣].

ويقول ابن تيمية إن العبد اذا علم من حيث الجملة أن لله فيما خلقه وما أمر به حكمة عظيمة كفاه هذا، ثم كلما ازداد علماً وإيماناً ظهر له من حكمة الله ورحمته ما يبهر عقله وتبين له تصديق ما أخبر الله به في كتابه حيث قال ﴿سنُريهمْ آياتِنا في الآفاق وفي أنفسِهمْ حتى يَتَبيَّنَ لهمْ أنَّهُ الحقُّ﴾ [٢٣٤].

هذا هو مذهب ابن تيمية في مسألة الحكمة والتعليل ينم عن نفس شديدة التفاؤل وقلب مفعم بحب الوجود وما فيه من آثار رحمة الله تعالىٰ ومجالىٰ حكمته حتى إنه ليتلمس حكمة الله في الشر كما يترصدها في الخير؛ ولعل هذه النزعة المبالغة في التفاؤل هي التي جعلت منه هذا الرجل الجلد الصابر على ما مني به في حياته من أحداث ومصائب ما كان يطيقها لولا ثقته برحمة الله التي كانت تشيع في نفسه الأمل والرجاء وكانت له في حياته أجمل عزاء.

بقي علينا أن نعرف مذهب ابن تيمية في القدر وهو مذهب يقوم على الايمان بعموم قدرة الله تعالىٰ وشمول مشيئته وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. ولكنه مع ذلك لا يعطل الأسباب الكونية والقوى الطبيعية عن أعمالها كما أنه لا ينكر فاعلية العباد وصدور أعمالهم عنهم بما جعله الله فيهم من قدر وإرادات ويرى أن ذلك كله من القدر لأن القدر لا يقوم على إبطال الأسباب بل على إعمال الأسباب كما سئل رسول الله ﷺ أرأيت أدوية نتداوى بها ورقى نسترقي بها وتقاة نتقيها هل ترد من قدر الله شيئاً. فقال هي من قدر الله [٢٣٥].

وابن تيمية ينكر على المعتزلة جحدهم لعموم قدرة الله تعالىٰ وشمول مشيئته وقولهم إن الحيوانات تصدر عنها أفعالها على سبيل الاستقلال من غير تأثير لقدرة الله ولا لمشيئته في شيء منها. ويرى تبعاً للأشاعرة أنهم أشبهوا في ذلك المجوس الذين يقولون بخالقين خالق للخير أو النور وخالق للظلمة

---

(٢٣٣) سورة الفاتحة الآية ٧ .

(٢٣٤) سوّرة فصلت الآية ٥٣ .

(٢٣٥) المرجع نفسه ص١٥٧ .

أو الشر[٢٣٦] .

كما أنه ينكر على الأشاعرة أيضاً انهم مع تسليمهم بعموم القدرة وشمول المشيئة يثبتون إرادة بلا حكمة ومشيئة بلا رحمة ولا محبة ولا رضى ويجعلون المخلوقات بالنسبة إليه سواء كما أنهم يجحدون تأثير الأسباب في مسبباتها ويعطلون ما خلقه الله في الأشياء من قوى الطبائع ويقولون إن قدرة العبد لا تأثير لها في شيء من فعله .

ولكن شر الطوائف في نظر ابن تيمية بالنسبة إلى القدر طائفة يسميهم (بالقدرية المجبرة) يقولون إن الله جبر عباده على ما أراد ويحتجون بالقدر على إبطال الأمر والنهي والوعد والوعيد ولهذا يسوون بين المؤمن والكافر وبين البر والفاجر وبين الطاعة والمعصية فآدم وإبليس عندهم سواء ونوح وقومه سواء وموسى وفرعون سواء والسابقون الأولون والكافرون سواء[٢٣٧] .

ولئن كان المعتزلة في نظره يشبهون المجوس فهؤلاء يشبهون المشركين عباد الأصنام الذين يقولون ﴿لو شاءَ اللهُ ما أشركْنَا ولا آباؤُنا ولا حُرمْنا مِنْ شيء﴾[٢٣٨] .

ويقول ابن تيمية إن هذا الضلال أكثر ما يكون في أهل التصوف والزهد والعبادة الذين يدعون التوحيد والفناء في التوحيد ويقولون إن هذا نهاية المعرفة وإن العارف إذا صار إلى هذا المقام لا يستحسن حسنة ولا يستقبح سيئة لشهوده الربوبية العامة والقيومية الشاملة ولكنهم مع ذلك لا يعرفون توحيد الألوهية الذي يقوم على عبادة الله وحده لا شريك له ولا يعلمون أن مجرد الإقرار بأن الله رب كل شيء وخالقه ومليكه لا يكون توحيداً حتى تقترن به شهادة أن لا إله إلا الله كما قال تعالىٰ ﴿وما يؤمِنُ أكثرُهم باللهِ إلاَّ وهُمْ مشركُونَ﴾[٢٣٩] .

---

(٢٣٦) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص١٢٧ .
(٢٣٧) مجموعة الرسائل الكبرى ص ٣٣٤ .
(٢٣٨) سورة الانعام الآية ١٤٨ .
(٢٣٩) سورة يوسف الآية ١٠٦ .

ويشتد ابن تيمية في نقد هؤلاء الناس حتى يجعلهم أكفر من اليهود والنصارى فيقول:

« ومعلوم أن من أسقط الأمر والنهي الذي بعث الله به رسله فهو كافر باتفاق المسلمين واليهود والنصارى بل هؤلاء قولهم متناقض لا يمكن أحد منهم أن يعيش به ولا تقوم به مصلحة أحد من الخلق ولا يتعاون عليه اثنان فإن القدر إن كان حجة فهو حجة لكل أحد وإلا فليس حجة لأحد.

فإذا قدر أن الرجل ظلمه ظالم أو شتمه شاتم أو أخذ ماله أو أفسد أهله أو غير ذلك فمتى لامه أو ذمه أو طلب عقوبته فقد أبطل الاحتجاج بالقدر ومن ادعى أن العارف إذا شهد الارادة سقط عنه الأمر كان هذا الكلام من الكفر الذي لا يرضاه اليهود ولا النصارى بل ذلك ممتنع في العقل محال في الشرع فإن الجائع يفرق بين الخبز والتراب والعطشان يفرق بين الماء والسراب فيحب ما يشبعه ويرويه دون ما لا ينفعه مع أن الجميع مخلوق لله تعالى[٢٤٠].

ولو جاز لأحد أن يحتج بالقدر على ما يفعله من السيئات لم يعاقب ظالم ولم يقتل مشرك ولم يقم حد ولم يكف أحد عن ظلم وهذا من الفساد في الدين والدنيا المعلوم ضرورة فساده بصريح المعقول المطابق لما جاء به الرسول[٢٤١].

هذه هي خلاصة مذهب ابن تيمية في القدر يؤمن به ولا يحتج به ولا يتخذه وسيلة لمعارضة ما جاء به الشرع من الأحكام والتكاليف.

وهذا فيما نعتقد المذهب الوسط بين من ينفي القدر ويكذب به وبين من يثبته ثم يعارض به النظام الشرعي أو الطبيعي.

تلك أمثلة من آراء ابن تيمية ومناقشاته في أمهات المسائل الكلامية عرضناها لتكون نموذجاً يستعان به على تعرف نزعات الرجل ومنهجه في العقيدة وإلى أي حد كان انتصاره لمذهب السلف واحترامه للنصوص في كل مسألة عالجها. مع ما امتاز به من قدرة على العرض وقسوة في النقد وخبرة واسعة بالمذاهب

---

(٢٤٠) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص١٣٣.

(٢٤١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص١٣٩.

الفلسفية والكلامية المختلفة بحيث كان مضرب المثل في غزارة العلم وسعة الاطلاع، وكان أول ثلاثة قال فيهم الشاعر:

ثلاثـــةٌ ليسَ لهمْ رابـــعٌ ... في العلم والتحقيق والنُّسْكِ
وَهُـمْ إذا شئـتَ ابنُ تيميـةَ ... وابنُ دقيق العيدِ والسَّبكـي

خاتمة

مذهب ابن تيمية وأثره في الجماعة الإسلامية

ولعلنا نستطيع الآن بعد ما تقدم من دراسة منهج ابن تيمية وطريقته في بحث المسائل الاعتقادية. وما كان من أثر هذا المنهج وتلك الطريقة في معالجته لأمهات المشاكل الكلامية. مثل إثبات وجود الله تعالىٰ وتوحيده وصفاته وصدور العالم عنه وبيان حكمته في خلقه. وعموم مشيئته وقدره إلى غير ذلك من المسائل التى عالجها في جرأة وقوة منطق، أن نقول إن ابن تيمية، قد أضاف إلى علم الكلام الإسلامي مادة جديدة، وكون لنفسه مذهباً خاصاً، له طابعه ومميزاته.

قد يقول قائل إن مذهب ابن تيمية لم يخرج عن كونه تجديداً لعقيدة السلف وأئمة الحديث كأحمد بن حنبل وغيره، من الذين كانوا يقفون عند نصوص الكتاب والسنة كما يتبين ذلك من مطالعة الكتب التي ألفت في بيان هذه العقيدة السلفية، مثل كتاب الإمام أحمد في الرد على الجهمية والمعتزلة وكتاب التوحيد لمحمد بن اسحاق بن خزيمة وغيرهما.

ولهذا كان ابن تيمية يسمي نفسه هو وأصحابه بالسلفية. أو أهل السنة والجماعة. ويعترف بأنه متبع لا مبتدع. وأن طريقته هي طريقة السلف من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين.

وهذا قول فيه كثير من الحق. ولكن مما لا شك فيه. أن ابن تيمية قد عالج مسائل كثيرة، لم يعالجها هؤلاء ولم يخوضوا فيها[٢٤٢].

(٢٤٢) تكلم ابن تيمية فى مباحث الجوهر والعرض والمتحيز والجهة والجسم وغير ذلك من المباحث التى لم يكن للسلف بها عهد. وأقام كثيراً من الأدلة والبراهين فى تأييد عقيدة السلف لم يسبقه إليها أحد فيما نعتقد.

كما أنه استطاع أن يدافع عن هذا المذهب السلفي بحرارة وقوة لم يسبق إليها مستخدماً في ذلك القياس الأرسطي إلى جانب النصوص والآثار.

وأن يقف من خصوم هذا المذهب موقف المعارض القوي. الذي يحتكم إلى العقل والنقل معاً. بعد أن كان أصحاب هذا المذهب لا يجرؤون على تبرير عقيدتهم عقلياً. بل كان شأنهم التسليم والتفويض.

وإذا كانت مذاهب العقليين من الفلاسفة والمعتزلة قد فشلت في حل المشاكل لاعتقادية بتطرفها في ناحية العقل. واستخفافها بالنصوص. وكانت الأشعرية مع محاولتها التوسط قد جارت هؤلاء العقليين في القول بضرورة التأويل لكثير من النصوص التي يظهر مصادمتها للعقل. فإن ابن تيمية قد نجح في رد اعتبار النصوص إليها، وجعلها هي المرجع الأول والأخير في جميع مسائل الدين.

وإذا كان المذهب الأشعري قد نجح في بسط سلطانه على معظم أقطار العالم الإسلامي بفضل من انتسب إليه وناصره من الأمراء الأقوياء أمثال صلاح الدين الأيوبي ومحمد بن تومرت وغيرهما. وبفضل من تزعمه ودعا إليه من العلماء الأجلاء أمثال إمام الحرمين والغزالي والرازي وغيرهم. فإن مذهب ابن تيمية قد أصبح يزاحمه اليوم كل المزاحمة. وينازعه هذا النفوذ والسلطان.

يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق في كتابه التمهيد:

« أما النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية. وإنا لنشهد تسابقاً في نشر كتب الأشعري وكتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم. ويسمى أنصار هذا المذهب الأخير أنفسهم بالسلفية. ولعل الغلبة في بلاد الإسلام لا تزال إلى اليوم لمذهب الأشاعرة »(٢٤٣).

إننا لا نستطيع أن نقدر هذا المذهب. وما قدمه إلى المجتمع الإسلامي من خير إلا إذا صورنا لأنفسنا ما كان يعانيه المسلمون في ذلك العصر الذي ظهر فيه ابن تيمية من فوضى بالغة في العقيدة.

---

(٢٤٣) كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٩٥.

فقد كثرت فيه الفرق والمقالات كثرة لا حد لها وكانت هذه الفرق تتناحر وتتقاتل فيما بينها. وكل فرقة منها تدعي أنها على الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وتتلاعب بالنصوص فتؤلها بما يتفق مع مذهبها وإن خالف ذلك أبسط قواعد اللغة وأوضاعها، وأسلوب أهلها في التخاطب.

وكان الناس لا يرجعون في شيء من أمر العقيدة. لا إلى كتاب ولا سنة بل كانوا يأخذون عقائدهم من كتب هؤلاء المتكلمين المتنازعين. وهي كتب جافة محشوة بالجدليات والمناقضات. ومسائل الخلافات. ليس فيها ما يروي غليلاً. ولا يشفي عليلاً. ولا يكسب القلب إيماناً وطمأنينة.

فضعف بذلك سلطان العقيدة. وزالت قدسيتها من النفوس. وأصبحت مجالاً للأخذ والرد واجترأ الناس على الكلام في الله وصفاته بما لم يأذن به، فخبا نور الايمان. وانطفأ سراج اليقين. وضعف الوازع الديني في نفوس المسلمين.

واستغل أصحاب المخاريق من الصوفية هذه الحالة. وما الناس فيه من اضطراب وحيرة. فأخذوا يدعونهم إلى سلوك طرقهم. ويزعمون لهم أن فيها الهدى والشفاء. وما كان التصوف في هذا العصر إلا سر الداء وأصل البلاء فزادوهم مرضاً على مرض.

وهكذا صار الإسلام غير الإسلام. والمسلمون غير المسلمين.

جاء ابن تيمية فهاله الأمر. وما وصلت إليه حال المسلمين من سوء فوقف حياته كلها على معالجة هذه الحالة بشتى الطرق ومختلف الوسائل.

فأعلن حرباً لا هوادة فيها على هذه الطوائف كلها. وأخذ يظهر زيفها وبطلانها وبعدها عن منهج الكتاب والسنة، ويدعوها للرجوع إلى طريقة السلف الأول من الصحابة والتابعين، معتقداً أنه لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها.

ويدعوها كذلك إلى البعد عن أساليب الجدل الممقوتة. والتلاعب بالألفاظ في جانب معرفة الله تعالى وصفاته. وترك هذه الحزبية المذهبية التي فرقت بين المسلمين وجعلتهم شيعاً. كل حزب بما لديهم فرحون.

كان ابن تيمية يرمي من وراء دعوته الناس للرجوع إلى الكتاب والسنة إلى تطهير العقيدة الاسلامية مما داخلها من الزيغ والانحراف. وتخليصها مما لحق بها من أوضار الفلسفة الدخيلة. وألوان الجدل العقيمة. التي لا تسمن ولا تغني من جوع.

وكان يرمي كذلك. إلى القضاء على تلك العصبية المذهبية. التي كانت قد تمكنت من نفوس العلماء، حتى حملتهم على معاداة بعضهم بعضاً، وتكفير بعضهم بعضاً، والتي كانت سبباً في ما ابتلى الله به المسلمين، من الضعف والخذلان وتسلط الأعداء جزاء وفاقاً، لما تركوا من كتاب الله وسنة رسوله.

يقول ابن تيمية في رسالة الفرقان:

« فإذا ترك الناس بعض ما أنزل الله وقعت بينهم العداوة والبغضاء، إذ لم يبق هنا حق جامع يشتركون فيه، بل تقطعوا أمرهم بينهم زبراً، كل حزب بما لديهم فرحون، وهؤلاء كلهم ليس معهم من الحق إلا ما وافقوا فيه الرسول وهو ما تمسكوا به من شرعه، مما أخبر به وما أمر به، وأما ما ابدعوه فكله ضلالة »[٢٤٤].

هذه هى دعوة ابن تيمية، إصلاح وإحياء وتجديد، فهو بحق أبو النهضة الاسلامية الحديثة، وواضع أساسها وجميع دعاة الاصلاح، من بعده إنما بهديه اقتدوا، وعلى كتبه تخرجوا.

يقول صاحب كتاب الاسلام والتجديد في مصر:

« أما العامل الثاني المقوم لهذه الحركة (حركة جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده) فهو ابن تيمية المتوفي سنة ١٣٢٨ ميلادية وابن قيم الجوزية المتوفى سنة ١٣٥٥ ميلادية فقد شنا غارة شعواء على ما كان في عصرهما من بدع وفساد وقررا أن لهما الحق في الاجتهاد ورجعا في كل حكم من الأحكام إلى أصوله واعتمدا على المصادر الأولى واشتد هجومهما على الصوفية وقالا بتحريم زيارة قبور الأنبياء والأولياء.

---

(٢٤٤) مجموعة الرسائل الكبرى ص١٧٧ رسالة الفرقان.

وبعثاً بتعاليم أحمد بن حنبل وهو أكثر الأئمة الأربعة تشدداً وأشدهم تمسكاً بالنصوص.

وقد نشر مذهبهما فيما بعد الوهابيون وهم فرقة المصلحين المتزمتين الذين رجحت كفتهم السياسية في بلاد العرب في أوائل القرن التاسع عشر، وأعاد إليهم السلطان مرة أخرى نجاح ابن سعود في العصر الحاضر»[٢٤٥].

رجاء ـ وإذا كان لنا ما نرجوه من القائمين على سير الأمور في الأزهر ومن الذين يهمهم أن تظل لهذا المعهد التليد مكانته العلمية والدينية، فهو أن يسايروا الزمن في تطوره وألا يغفلوا دراسة هذه الحلقة من الثقافة الإسلامية وهي حلقة كما قلنا تمتاز بالنقد والإحياء والتجديد، ولا يستغنى عنها في دراسة الثقافة العقلية الإسلامية، وفهمها فهماً صحيحاً.

وما لنا نتحرج عن دراسة ابن تيمية وابن القيم وأنصارهما لقولهما بما يخالف آراءنا في العقيدة، والقرآن بين أيدينا يحكي أقوال الكفار في الألوهية، والرسالة والمعاد من غير حرج ولا إشفاق على أهله منها.

وإذا ساغ لنا أن ندرس المذاهب الفلسفية قديمها وحديثها، مع ما فيها من كفريات وضلالات. فكيف لا يسوغ لنا أن ندرس مذهباً إسلامياً يستند أكثر ما يستند إلى كتاب الله وسنة رسوله وأقوال الصحابة والتابعين.

وإلى متى نظل واقفين عند دراسة هذه الكتب الموضوعية التي ألفت على نمط يؤدي بالعقول إلى الضيق والحرج، ويورثها العقم والبلادة.

ولماذا لا نخرج في دراستنا إلى آفاق أوسع، وبحوث أشمل، حتى لا يقول عنا الناس، إن القائمين على أمر الثقافة الإسلامية، لم يحسنوا دراسة الثقافة الإسلامية.

---

(٢٤٥) كتاب الاسلام والتجديد في مصر تعريب عباس محمود ص١٩٤ فوجد بدار الكتب تحت رقم ٦٣٦٥ مباحث إسلامية.

وإن الأزهر الذي عرف كيف يخطو هذه الخطوات الفسيحة ويسير إلى الأمام شوطاً بعيداً فيدخل في مناهجه العلوم الحديثة من الطبيعة والكيمياء ونحوهما لا يعز عليه أن يخطو الآن هذه الخطوة الأخيرة، فيدرس كل ما تركه رجال الفكر الإسلامي، لا فرق بين أشعري وحنبلي، حتى يأخذ بما يراه صالحاً من أقوال هؤلاء وهؤلاء، ثم يأخذ به الأمة التي وضعت فيه ثقتها وعلقت عليه آمالها، تلك هي وظيفة الأزهر أن يدرس وينقد، إذا أراد أن يبقى له قصب السبق وألا يفلت من يده الزمام.

والله سبحانه نسأل أن يوفق أهله لما فيه خيره وصلاحه وخير المسلمين وصلاحهم إنه سميع مجيب.

« تم بحمد الله وتوفيقه »

فهرست الكتاب

يطلب من: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
هاتف: ٨٠١٣٣٢ - ٨٠٥٦٠٤ - ٨٠٠٨٤٢
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ تلكس: Nasher 41245 Le